نذرِ عابد



نذرِ عابد

مجموعۂ مضامین جو ڈاکٹر سیّد عابد حسین ایم اے، پی ایچ ڈی

کی خدمت میں

ان کی ۷۸ ویں سالگرہ پر پیش کیا گیا

مرتّبہ

مالک رام

مجلسِ نذرِ عابد

نئی دلّی

۱۹۷۴ء

نذرِ عابد

مرتّب : مالک رام

مطبع : جمال پرنٹنگ پریس، دلّی ۶

سالِ اشاعت : ۱۹۷۴ء

ناشر : مجلسِ نذرِ عابد، نئی دلّی

ملنے کا پتا
۱۔ مکتبۂ جامعہ لمیٹڈ، دلّی، نئی دلی، بمبئی، علی گڑھ
۲۔ علمی مجلس ۱۴۲۹ چھتّہ نواب صاحب، فراشخانہ، دلی ۶

قیمت : ۲۵ روپے

مجلسِ نذرِ عابد

کرنیل سید بشیر حسین زیدی : صدر

اراکین

۱ - پروفیسر آل احمد سرور
سابق صدر شعبۂ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۲ - مولانا امتیاز علی خاں
رضا لائبریری، رامپور

۳ - ڈاکٹر بابو رام سکسینہ
سابق وائس چانسلر، الٰہ آباد یونیورسٹی، الٰہ آباد

۴ - پنڈت بال مکند عرش ملسیانی
سابق ایڈیٹر 'آجکل'، نئی دلی

۵ - ڈاکٹر پربھاکر ماچوے
سکتر ساہتیہ اکاڈیمی، نئی دلی

۶ - شری خشونت سنگھ
ایڈیٹر، السٹریٹڈ ویکلی آف انڈیا، بمبئی

۷ - پروفیسر س۔ چ دوبے
ڈائرکٹر، انسٹی ٹیوٹ آف اڈوانسڈ سٹڈی، شملہ

۸ - پروفیسر رشید احمد صدیقی
سابق صدر شعبۂ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۹ - ڈاکٹر رفیق زکریا
وزیر صحت عامہ و شہری ترقی و اوقاف، بمبئی

۱۰۔ ڈاکٹر سروپ سنگھ
وائس چانسلر، دلّی یونیورسٹی، دلّی

۱۱۔ پروفیسر سنیتی کمار چیٹرجی
صدر ساہتیہ اکاڈمی، نئی دلّی

۱۲۔ حکیم عبدالحمید
متولّی ہمدرد ٹرسٹ، دلّی

۱۳۔ ڈاکٹر کرپال سنگھ نارنگ
وائس چانسلر پنجابی یونیورسٹی، پٹیالہ

۱۴۔ پروفیسر ڈی۔ ایس۔ کوٹھاری
سابق صدر، یونیورسٹی گرانٹس کمیشن، نئی دلّی

۱۵۔ جناب مالک رام
ایڈیٹر ساہتیہ اکاڈمی، نئی دلّی

۱۶۔ پروفیسر محمد زبیر صدیقی
سابق صدر شعبۂ عربی، کلکتہ یونیورسٹی، کلکتہ

۱۷۔ پروفیسر محمد مجیب
سابق وائس چانسلر جامعۂ ملّیہ اسلامیہ، نئی دلّی

۱۸۔ پروفیسر مختارالدین احمد
صدر شعبۂ عربی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۱۹۔ پروفیسر مسعود حسین خان
وائس چانسلر، جامعۂ ملّیہ اسلامیہ، نئی دہلی

۲۰۔ پروفیسر مونس رضا
صدر، مرکزی شعبۂ علاقائی ترقی، جواہرلال نہرو یونیورسٹی، نئی دلّی

۲۱۔ پروفیسر نہار رنجن رے
ایمریٹس پروفیسر، کلکتہ یونیورسٹی، کلکتہ

۲۲۔ پروفیسر ہزاری پرشاد دویدی
ڈائرکٹر، گرنتھ اکاڈمی، لکھنؤ

تعارف

ڈاکٹر سید عابد حسین ملک کے بزرگ ترین ادیبوں اور عظیم ترین دانشوروں میں سے ہیں۔ نصف صدی سے وہ ملک و قوم، علم و ادب اور تعلیم و سماج کی خدمت کر رہے ہیں۔ ۱۹۲۶ء میں جب وہ جرمنی سے اعلیٰ تعلیم حاصل کر کے ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کے ساتھ واپس آئے، تو اس کے باوجود کہ انھیں ایک بڑے کنبے کی دیکھ بھال کے پیشِ نظر اچھے عہدے اور معقول تنخواہ کی ضرورت تھی، انھوں نے جامعۂ ملیہ اسلامیہ کی خدمت کی ذمہ داری بہت قلیل تنخواہ پر قبول کر لی۔ جامعۂ ملیہ میں کام بہت تھا؛ اور اچھے آدمیوں کی کمی تھی۔ صرف چند لوگوں کو سبھی قسم کے کام کرنے پڑتے تھے؛ ان میں عابد صاحب بھی تھے۔ کلاس میں پڑھاتے بھی تھے، اردو اکیڈمی کے ناظم بھی تھے، مکتبہ کے لیے کتابوں کے ترجمے بھی کرتے، رسالہ جامعہ اور پیامِ تعلیم کی ادارت بھی کرتے۔ اور ضرورت پڑتی، تو مزاج کے خلاف خازن کی ذمہ داریاں بھی سنبھالنا پڑتیں، جو سب سے مشکل کام تھا۔ ان مشکل اور نامساعد حالات میں بھی عابد صاحب نے علم و ادب کی بیش بہا خدمات سر انجام دیں۔ وقتی جذبے کے تحت تھوڑے عرصے کے لیے قربانی دینا اور تکلیفیں سہنا آسان ہے؛ مگر تقریباً تیس سال تک رضاکارانہ طور پر اپنے دیگر رفقا کے ساتھ مسلسل تیاگ کی زندگی گزارنا کمیاب بھی ہے اور حد درجہ قابلِ تحسین بھی۔

اس زمانے میں عابد صاحب کے ترجموں کی دھوم تھی، ترجمہ اتنا عمدہ کہ بسا اوقات اصل سے بھی بڑھ جاتا۔ مہاتما گاندھی کی "تلاشِ حق" اور پنڈت جواہر لال کی "میری کہانی"، "جگ بیتی"، اور "تلاشِ ہند" —— یہ سب ترجمے ڈاکٹر صاحب ہی نے کیے ہیں۔ ان کتابوں کو پڑھیے، کہیں بھی یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ یہ ترجمہ ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتابیں اُردو ہی میں لکھی گئی ہیں۔ جس سلاست اور روانی کے ساتھ انھوں نے کانٹ اور برنرڈ شا اور ایڈورڈ اشپرانگر کے شاہکاروں کو اردو کا جامہ پہنایا، وہ ان کا بےمثل کارنامہ ہے۔ انھوں نے فلسفہ، عمرانیات، ادب، سوانح وغیرہ کی کتابوں کا انگریزی اور جرمن سے ترجمہ کیا ہے۔ اس کے علاوہ ان کی تقریباً سولہ اوریجنل تصانیف ہیں، جن میں سے "ہندستانی قومیت اور قومی تہذیب" (جس پر انھیں ساہتیہ اکاڈمی سے ایوارڈ ملا) "گاندھی اور نہرو کی راہ" اور "ہندستانی مسلمان آیینۂ ایام میں" (اردو اور انگریزی)، اپنے مضمون کی ندرت، خیال کی وضاحت اور زبان کی سلاست کے باعث انھیں ایک صاحبِ طرز انشا پرداز ثابت کرتی ہیں۔ عابد صاحب بہت ہی سُست قلم ہیں۔ وہ خود لکھیں یا ترجمہ کریں، بڑا وقت لیتے ہیں۔ کاٹ چھانٹ بھی بہت کرتے ہیں، مگر سوچ کر جو لفظ جہاں رکھ

دیتے ہیں، اسے ہٹانا ممکن نہیں، بالکل نگینے کی طرح جڑ جاتا ہے۔ ان کا اصل مضمون فلسفہ ہے۔ اس کی وجہ سے ان کی عبارت میں گہرائی اور اسلوب و دلائل میں منطقی ترتیب ہوتی ہے۔

عابد صاحب نے "نئی روشنی" کے نام سے ایک ہفتہ وار اخبار بھی نکالا تھا۔ ملک کی تقسیم کے بعد ہندستان کے مسلمان بہت ہراساں اور پریشان تھے۔ انھوں نے جن رہنماؤں پر بھروسا کیا تھا، وہ پاکستان چلے گئے، اور اب وہ اپنے آپ کو بے یار و مددگار محسوس کرتے تھے۔ ان حالات میں انھوں نے ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کے مشورے سے ۱۹۴۸ء میں یہ اخبار نکالا۔ اس سے پہلے عابد صاحب کا تعلق علمی اور ٹھوس مسائل اور موضوعات سے رہا تھا۔ اس اخبار سے انھوں نے ثابت کر دیا کہ وہ آسان، ہلکے پھلکے، عام پسند مضامین بھی لکھ سکتے ہیں؛ اور ملک کے سیاسی مسائل پر بھی ان کی نظر گہری اور وسیع ہے۔ "نئی روشنی" میں "بزم بے تکلف" کے مزاحیہ کالم میں مزاح کم ہوتا تھا اور طنز زیادہ، مگر ایسا برمحل اور چبھتا ہوا کہ اردو کے طنز نگار مات کھا گئے۔

اب شام زندگی میں سستانے کے بجائے عابد صاحب نے ایک ایسا مفید اور اہم کام شروع کیا ہے، جو ان کے پچھلے تمام کاموں سے زیادہ مشکل اور اہم اور معنی خیز ہے۔ پانچ چھ سال ہوئے، انھوں نے "اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج سوسائٹی" کے نام سے ایک ادارہ قائم کیا جس کی طرف سے دو سہ ماہی رسالے نکلتے ہیں: "اسلام اور عصر جدید" اردو میں اور "اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج" انگریزی میں۔ اسلام اور جدید مسائل پر قومی اور بین الاقوامی سطح پر سیمینار منعقد کیے جاتے ہیں، اور اردو اور انگریزی میں کتابیں شائع کرنے کا ایک مفید پروگرام بھی بنایا گیا ہے۔ اس ادارے کے ذریعے سے وہ مسلمانوں اور اسلام کی بہت مفید خدمت انجام دے رہے ہیں۔

عابد صاحب کو خوش نصیبی سے صالحہ بیگم جیسی بیوی ملیں، جو ہر کام میں ان کا ہاتھ بٹاتی، ہمت بڑھاتی اور صائب مشورہ دیتی ہیں۔ وہ خود ایک ممتاز اہل قلم اور ناول نگار ہیں۔ ان کا متعدد تعلیمی اور سماجی اداروں سے بھی تعلق ہے۔ دونوں کے تعاون اور ایثار نے کتنے ہی نوجوان لڑکے اور لڑکیوں کی زندگی سدھار کر انھیں اپنے پیروں پر کھڑا ہونے کے قابل بنا دیا ہے۔ اَللّٰھُمَّ زِدْ فَزِدْ۔

بشیر حسین زیدی

فہرستِ مضامین

تذکرہ

ایک مردِ فقیر

خواجہ غلام السیّدین

(مرحوم)

ایک مردِ فقیر

اپنے کسی عزیز دوست یا قریبی عزیز کے بارے میں، اس قسم کی کتاب میں کچھ لکھنا بہت مشکل ہے، کیونکہ لکھنے والا غیر جانبداری (یا کم سے کم اس کے الزام) سے محفوظ نہیں رہ سکتا۔ لیکن غیر جانبدار رہنا کون چاہتا ہے؟ مجھے غالب کے طرفدار ہونے کا دعویٰ ہے، سخن فہمی کا نہیں کیونکہ جانتا ہوں کہ غالب محض سخن فہم نہیں بلکہ خالقِ سخن ہے۔ مجھے ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب سے عقیدت اور محبت ہے، جو مدتوں کی ملاقات اور دوستی اور رفاقت کے دوران میں پیدا ہوئی ہے پس اس کے ظاہر کرنے میں کیوں تحمل سے کام لوں! البتہ مبالغہ سے پرہیز کرنا میری طبیعت کا تقاضا ہے۔ باوجود اس کے اگر کہیں کسی صاحب کو اس میں مبالغہ نظر آئے، تو اس کی ذمہ داری میری نہیں، بلکہ عابد صاحب کی سیرت اور قابلیت کی ہے۔

میں نے ان کو ہر حالت میں دیکھا ہے، خوشی میں اور رنج میں، جو زندگی کا تانا بانا ہیں، فراغت میں (جو کبھی کبھار ہی حاصل ہوتی ہے)، اور تنگی میں (جس سے عمر بھر واسطہ رہا)۔ علمی کاموں کے

انہماک میں (جس میں ساری زندگی بسر ہوئی)، اور انتظامی کاموں کی مصروفیت میں (جس سے وہ ہمیشہ بچنا چاہتے ہیں اور کبھی کبھی نہیں بچ سکتے)، نجی زندگی کی خلوت میں اور پبلک زندگی کی جلوت میں، اور ہر شان میں ان کی سیرت کو بے لوث اور ان کی قدر و ل کو بیداغ پایا ہے۔ اگر ان میں ذاتی پراگندہ کرنے کا مادّہ ہوتا (یعنی بالفاظِ دیگر وہ عابد حسین نہ ہوتے)، یا اربابِ اختیار افراد کو محض ان کی اہلیت پر جانچتے اور اس میں دوسری قسم کی آلائشیں شامل نہ ہوتیں، تو نہ معلوم دنیوی اعتبار سے وہ کس قدر ترقی کرتے اور کن بلند مقاموں تک پہنچتے۔ یہ نہیں کہ ان کو اہلِ نظر کی طرف سے خراجِ تحسین وصول نہیں ہوا یا حکومت اور اس کے اداروں نے ان کو بالکل نظر انداز کیا ہو۔ ان کو ساہتیہ اکاڈیمی کا ادبی انعام ملا؛ پدم بھوشن کے اعزاز سے نوازا گیا؛ حکومت کے لسانی کمیشن کا ممبر بنایا گیا؛ انجمن ترقی اردو کا نائب صدر چنا گیا؛ راک فیلر فونڈیشن نے ان کے علمی کام میں ایک مرتبہ مالی امداد دی۔ یہ سب چیزیں انھیں بعض اوقات بے طلب ضرور ملیں لیکن وہ اس سے بہت زیادہ کے مستحق تھے۔ لطف یہ ہے کہ خود انھیں اس کا کوئی احساس نہیں۔ جو ملا، اس سے کوئی خاص خوشی نہیں ہوئی، اس پر فخر بھی نہیں کیا۔ جو نہیں ملا، اس پر کوئی افسوس نہیں ہوا، خاطر پر غبار نہیں آیا۔ دوسروں کی ترقی پر دل کھول کر خوش ہوتے ہیں۔ لیکن جن چیزوں کو عام لوگ محرومیاں سمجھتے ہیں، اپنے لیے ان کو کوئی اہمیت نہیں دیتے۔ کامِ درویش میں ہر تلخ ہے مانندِ نبات! علم کی خدمت اور ادب کی لگن، معلوم ہوتا ہے ان کی گھٹی میں ڈالی گئی تھی۔ ان کا دامن انھوں نے کبھی ہاتھ سے نہیں چھوڑا، خواہ اس کی وجہ سے انھیں زندگی میں عُسرت کی کتنی ہی مشکلیں اٹھانی پڑی ہوں۔
بعض پرانے زمانے کے علمار اور فضلار کے بارے میں سنا ہے (بلکہ کبھی کبھی دیکھا ہے) کہ وہ چھوٹی چھوٹی کوٹھڑیوں میں رہتے، موٹا جھوٹا کھاتے، سادہ لباس پہنتے، قناعت کو اپنی دولت سمجھتے، جو کچھ ملتا اس میں دوسرے مستحقین کو شریک کرتے، لیکن علم کے

دامن پر ان کی گرفت کبھی ڈھیلی نہ ہوتی۔ بیسویں صدی میں کہ تجارت، کاروبار اور اشتہار بازی کی صدی ہے۔ ڈاکٹر عابد حسین کے جسم میں انھیں علما اور فضلا کی روح نے جنم لیا۔ اگر ان کے علمی کام کے راستے میں جو مادی رکاوٹیں اکثر حائل ہوئیں، دور ہو جاتیں، تو مجھے یقین ہے کہ انھوں نے جس اعلیٰ معیار کا اور جس قدر کام اپنی زندگی میں انجام دیا، وہ اس سے زیادہ انجام دیتے۔ لیکن اب بھی ان کا سرمایہ اس قدر قیمتی ہے کہ وہ نہیں، تو ان کے قدردان اس پر فخر کر سکتے ہیں۔

ان کی زندگی کا خاص مشغلہ لکھنا پڑھنا رہا ہے۔ زندگی کے نصف آخر میں غالباً پڑھنے سے زیادہ لکھنا۔ اور پڑھتے ہیں یا تو ان چیزوں کا مطالعہ کرتے ہیں جن کا تعلق براہِ راست ان کے موضوعِ تحریر سے ہو یا پھر تفریحی لٹریچر کا، جس میں وہ اپنی ذہنی تکان کو دور کرنا چاہتے ہیں اور تخلیقی کرب سے گزرنے کے بعد تھوڑی سی مدت کے لیے فرار کی ضرورت محسوس کرتے ہیں (میں نہیں چاہتا کہ آنے والی نسلوں کو یہ معلوم ہو کہ فرار کے ادب میں ان کا ایک محبوب مصنف ارل سٹینلے گارڈنر (Erle Stanley Gardner) ہے۔ اس لیے اس کا ذکر نہیں کرتا!)۔ ان کے ہاں نہ صرف پڑھنے سے زیادہ لکھنا ہے، بلکہ لکھنے سے زیادہ وقت وہ سوچنے میں، فکر کرنے میں، موضوع کی گہرائی میں ڈوب جانے کی کوشش میں صرف کرتے ہیں۔ وہ کسی چیز کو قلم برداشتہ نہ لکھتے ہیں، نہ غالباً لکھ سکتے ہیں۔ ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ جو کچھ لکھنا چاہیں، اس کا ایک واضح خاکہ پہلے اپنے ذہن میں تیار کریں۔ وہ بقول اقبال کے 'خواب میں دیکھتے ہیں عالمِ نو کی تصویر' اور پھر خواب میں دیکھی ہوئی دنیا تعمیر کرتے ہیں۔ ان کی تحریر میں شاید ذاکر صاحب کی سی بیساختہ روانی نہیں ہوتی، بلکہ وہ اپنے لفظوں اور جملوں کو ایک چابکدست جوہری کی طرح سنوارتے ہیں۔ اور جب تک انھیں ہر لفظ کی موزونیت اور برجستگی کا یقین نہ ہو جائے۔ وہ نہ اپنی جان کو چھوڑتے ہیں، نہ لفظ کی جان کو۔ یہی وجہ ہے کہ خواہ وہ تصنیف کریں یا ترجمہ

اس میں نہ صرف ایک عالم کی پختگی اور وضاحتِ خیال ہوتی ہے، بلکہ ایک باکمال ادیب کی تراش خراش اور آب و تاب بھی۔ اسی وجہ سے ان کا شمار اردو کے چوٹی کے صاحبِ طرز ادیبوں میں ہوتا ہے

مجھے امید ہے کہ ان کی تصانیف اور ترجموں کے بارے میں بعض دوسرے حضرات تفصیل کے ساتھ اظہارِ خیال کرینگے۔ مجھے تو یہاں صرف اتنا ذکر کرنا ہے کہ انھوں نے اپنی تصانیف کے لیے ایک بہت اہم اور مشکل میدان کا انتخاب کیا یعنی ہندوستانی تہذیب و تمدن اور اس کے پیچیدہ مسائل۔ اور اس میں ان کی بعض کتابیں مثلاً ہندستانی قومیت، گاندھی اور نہرو کی راہ، اور ہندستانی مسلمان آئینۂ ایّام میں، وغیرہ (جن میں سے بعض انگریزی اردو دونوں میں شائع ہوئی ہیں) اپنی اپنی جگہ کلاسک کی حیثیت رکھتی ہیں جس کا اعتراف ہندستان میں بھی ہوا ہے اور بیرونِ ہند بھی۔ انھوں نے ابتدا میں انگریزی میں لکھنا پسند نہیں کیا کیونکہ وہ اپنی ہی زبان کی خدمت کرنا اور اسے مالا مال کرنا چاہتے تھے۔ اگر وہ ہمارے بعض دوسرے اہلِ قلم کی طرح ساری عمر اپنی زبان کے حق اور مطالبے کو بھلا کر انگریزی ہی میں لکھتے رہتے، تو ان کا بین الاقوامی اعتراف یقیناً زیادہ ہوتا۔ لیکن نہ اردو ان کو معاف کرتی، نہ شاید وہ خود کو معاف کرتے! لیکن بعد میں انھوں نے محسوس کیا، خصوصاً گذشتہ چند سال کے اندر کہ اگر وہ اپنے فکر کے نتائج کو انگریزی میں پیش نہیں کرینگے، تو اردو نہ جاننے والوں کو، خواہ وہ اپنے ملک کے ہوں یا باہر کے، ان کے خیالات سے آگاہی نہ ہوگی؛ اور یہ اس زمانے میں خیال کی اشاعت میں ایک بڑی رکاوٹ ہے۔ اس لیے اس طرف ان کی چند انگریزی تصانیف بھی شائع ہوئی ہیں۔ تو انھوں نے انگریزی میں کم لکھا ہے۔ لیکن انگریزی زبان پر بھی ان کو غیر معمولی قدرت حاصل ہے۔ اس کی ایک پرانی شہادت یہ ہے کہ جب انھوں نے غالبًا ۱۹۱۹ء میں الٰہ آباد یونیورسٹی سے بی۔اے کا امتحان دیا تو ان ہی کے ساتھ میرے عزیز اور مرحوم

دوست سید نوراللہ بھی اس امتحان میں شریک ہوئے تھے۔ میں بہت کم ایسے لوگوں کو جانتا ہوں جو انگریزی ایسی تیزی اور روانی سے لکھتے ہوں جیسے نوراللہ لکھتے تھے۔ اور عابد صاحب سے زیادہ "سست رفتار" لکھنے والا بھی شاید ہی میں نے دیکھا ہو۔ میں خود جتنی دیر میں ایک سطر لکھ سکتا ہوں، وہ شاید اتنے میں دو لفظ لکھ پاتے ہیں (یا کبھی کبھی محض اس کی نیت کر سکتے ہیں)، بہرحال جب بی اے کا نتیجہ نکلا، تو عابد صاحب اور سید نوراللہ دونوں درجۂ اوّل میں پاس ہوئے۔ دونوں کے نمبر بالکل برابر تھے۔ اور اوّل آنے والے طالب علم کا میڈل، دونوں کو ملا۔ مجھے یقین ہے کہ جتنی دیر میں عابد صاحب نے امتحان کی ایک کاپی لکھی ہو گی، نوراللہ صاحب نے تین کاپیاں لکھی ہونگی۔ یہ عابد صاحب کی ذہانت، گہرائی اور گیرائی کا ایسا ثبوت ہے جس کو ہمارے طریقۂ امتحان کی خرابی بھی نظر انداز نہیں کر سکی!

لیکن ان کی تصانیف اور ادبی دلچسپی صرف اس قسم کے اہم اور سنجیدہ موضوع ہی تک محدود نہیں رہی۔ ان کی طباعی اور ذہنی شگفتگی نے بہت سے دوسرے میدانوں میں بھی وقتاً فوقتاً اپنا اظہار کیا ہے۔ چنانچہ انھوں نے مزاحیہ ڈرامے لکھے ہیں، کہانیاں لکھی ہیں؛ مضامینِ عابد کے نام سے ان کے سنجیدہ اور مزاحیہ مضامین شائع ہوئے ہیں۔ انھوں نے مدت تک مدیرِ رسالہ "جامعہ" کے فرائض انجام دیے اور کچھ عرصے تک ایک ہفتہ وار اخبار "نئی روشنی" کے نام سے نکالا جو محض اس وجہ سے بند کرنا پڑا کہ (باوجود اپنے اعلیٰ معیار کے) ہمارے خوش مذاق اور قدرشناس ملک میں اس قسم کی چیزیں محض خسارے پر شائع کی جاتی ہیں۔ نہ لوگ اُن کے لیے امداد دیتے ہیں، نہ ان کو خریدتے ہیں۔ انھوں نے ابتدائی عمر میں شاعری بھی کی، اور پھر نہ معلوم کیوں اس سے توبہ کر لی۔ ان کی ایک نظم کے چند اشعار اب تک یاد ہیں (خیال رہے کہ یہ ان کے طالب علمی کے زمانے کی ہے)

ہے دل سے اشارہ نگہِ ہوش ربا کا دکھلاؤں تجھے آنکھ سے نیرنگ قضا کا
اک لذّتِ پُر درد ہے آغازِ محبت ہو درد میں لذّت، یہ ہے انجام وفا کا

بجلی کی طرح کوند کے چھپ جائیگی راحت — غم آکے نکل جائیگا، جھونکا ہے ہوا کا
احساس مجھے دل کا ہوا دل کی تڑپ سے — آزارِ محبت نے کیا کام دوا کا
گو دل میں شکایت ہے پہ لب تک نہیں آتی — ظالم ترا اندازِ تبسم ہے بلا کا
دریا نے ابھارا ہے کہ لے جائے بہا کر — خاشاک سرِ موج ہوں سیلابِ فنا کا

شاید اسی نظم کو پڑھ کر اکبر الٰہ آبادی نے ان کے لیے کہا تھا:

آپ کی تو زندگی بس ذوقِ عرفاں میں کٹی
کاش چھوٹے آپ کا دامن یہ یونیورسٹی

لیکن دلچسپ بات یہ ہے کہ اگرچہ یونیورسٹی نے ان کا دامن نہیں چھوڑا، اس کے باوجود انھوں نے ذوقِ عرفاں کے دامن پر اپنی گرفت ڈھیلی نہیں کی۔ ان کی ایک اور نظم ہے، جس کا عنوان ہے: "ایک حسین لڑکی"۔ لیکن چھوڑیے اس قصے کو؛ وہ لڑکی تو اب بڑھیا ہو چکی ہوگی!

اردو میں مترجم کی حیثیت سے ان کا مقام غالباً اس وقت سب سے اونچا ہے۔ انھوں نے درجنوں کتابوں کا انگریزی اور جرمن سے اردو میں ترجمہ کیا ہے۔ اور ان میں سے بعض ایسی ہیں، جن کے متعلق خیال تھا کہ اردو زبان میں اتنا دم نہیں کہ ان کا بار اٹھا سکے۔ لیکن جب عابد صاحب نے اس کے دامن کو پوری طرح پھیلایا تو لوگوں کو اندازہ ہوا کہ وہ کس قدر وسیع ہے۔ ان کے ترجموں میں کانٹ کی "تنقیدِ عقلِ محض"، گوئٹے کی "فاؤسٹ"، اشپرانگر کی "فلسفۂ عنفوانِ شباب"، برنارڈ شا کی "سینٹ جون"، گاندھی اور نہرو کی تصانیف، ڈے بوئر کی "تاریخِ فلسفۂ اسلام" وغیرہ شامل ہیں۔ لوگ محاورے کے طور پر کہا کرتے ہیں کہ ترجمہ پر اصل کا دھوکا ہوتا ہے۔ عابد صاحب کے ترجموں پر واقعتاً یہ بدگمانی ہوتی ہے، بلکہ بعض دفعہ اصل سے بہتر ہونے کا شبہہ ہو جاتا ہے۔ خصوصاً جب مصنف کا فکر بہت گہرا ہو، لیکن اسٹائل میں وضاحت اور شگفتگی نہ ہو

تو عابد صاحب وہاں بھی اس غیر موجود عنصر کو داخل کر دیتے ہیں۔

عابد صاحب کی ایک ادبی خصوصیت ان کی ظرافت ہے۔ لطیف، ادبی اعتبار سے چبھتی ہوئی، مگر دل آزاری سے بالکل پاک۔ وہ ان کی تحریروں میں ظاہر ہوتی ہے۔ اور اس سے زیادہ ان کی روزمرہ کی بات چیت میں۔ اس کی بہت سی مثالیں ذہن میں آتی ہیں لیکن صرف دو تین پیش کرتا ہوں۔ ہمارے ایک مشترک دوست ہیں (نام کیا لوں، کوئی اللہ کا بندہ ہوگا)، جو بڑی خوبیوں کے آدمی ہیں۔ شریف، محبت کرنے والے، پُر خلوص لیکن شئے لطیف سے ذرا عاری۔ ایک روز انھوں نے اس صفت کا ... ذرا زیادہ ہی مظاہرہ کیا۔ جب وہ جانے لگے تو عابد صاحب نے انھیں مخاطب کر کے کہا: "آپ جب کبھی آتے ہیں، تو ہماری نیکیوں میں دو کا اضافہ ہوتا ہے۔ جب تک آپ رہتے ہیں، صبر کا؛ جب آپ جاتے ہیں، شکر کا!" ایک اور دوست تھے جن کو شکار کا شوق تھا اور ہر وقت ذرا سے بہانے پر یا بغیر بہانے کے شکار کے قصے سنانے شروع کر دیتے تھے۔ ایک دفعہ دہلی سے علی گڑھ تک ریل کے سفر میں ان کا اور عابد صاحب کا ساتھ ہوا۔ عابد صاحب نہ کبھی شکار کو گئے، نہ بندوق چلائی۔ لیکن شکاری صاحب نے موقع غنیمت جانا اور مسلسل اپنے شکار کی داستانیں سناتے رہے۔ عابد صاحب با اخلاق آدمی، بچنے کا صرف ایک طریقہ تھا کہ ریل سے باہر کود جائیں۔ لیکن اس کو انھوں نے کسی وجہ سے مناسب نہیں سمجھا۔ خیر جب تک سن سکتے تھے، سنتے رہے۔ جب بیان کی روانی میں انھوں نے ایک لمحہ توقف کیا تو عابد صاحب نے بڑی ملائمت سے پوچھا:

"اچھا یہ تو بتائیے کہ آپ بڑے بور کی بندوق سے شکار کرتے ہیں یا چھوٹے بور کی؟" بور کے لفظ کے جو دو معنی ہیں، وہ پوری طرح تو ان کی سمجھ میں نہیں آئے لیکن وہ ذرا ٹھٹک گئے اور تیکھے انداز میں پوچھا کہ "جناب اس سے آپ کا کیا مطلب ہے؟" جواب ملا، "کچھ نہیں، میں ذرا بوروں کی قسمیں سمجھنا چاہتا ہوں!" ظرافت کی اچھی پہچان یہ ہے کہ ظریف محض دوسروں

کے اوپر اپنی ظرافت کا استعمال نہیں کرتا بلکہ خود پر بھی اس کا وار کرتا ہے۔ عابد صاحب میں یہ صفت بھی ہے۔ عابد صاحب بچپن سے گفتگو میں لکنت کرتے ہیں۔ جب جرمنی میں تعلیم کے لیے نئے نئے پہنچے تو کسی ملاقاتی نے ان سے پوچھا کہ آپ کسی لکنت کے اسکول میں بھی گئے ہیں؟" انھوں نے برجستہ جواب دیا "جی نہیں، میں نے تو گھر ہی پر سیکھی ہے!" میرا خیال ہے کہ انھوں نے لکنت اس لیے سیکھی ہوگی تاکہ ان کی ذہنی اور علمی قابلیت کے لیے "نظر بٹو" کا کام دے!

میں نے ان جیسے بے نفس، ایثار پسند، خدمت گزار آدمی بہت کم دیکھے ہیں۔ انھیں کسی کام کے کرنے میں کوئی عار نہیں۔ کسی کا کام کرنے میں کوئی تامل نہیں۔ کبھی پدم بھوشن ڈاکٹر عابد حسین ایم اے، پی ایچ ڈی گھر کا سودا سلف لانے بازار چلے جا رہے ہیں۔ کبھی، بلکہ اکثر، کسی مریض کے ساتھ دہلی کی بسوں کی رسوائے عام صعوبتوں کو جھیلتے ہوئے (یا پیدل ہی) دور دور کے اسپتالوں میں پائے جاتے ہیں۔ گرمی، سردی، بارش، دن رات کی آمد و رفت' ان کے آہنی عزم اور شوقِ خدمت سے ٹکرا کر بے بس ہو جاتے ہیں۔ ان کی عمر ۷۵ سال کی ہے لیکن یہ بات کسی طرح ان کے ذہن میں نہیں آتی یا یاد نہیں رہتی۔ وہ دوسروں کی خاطر اپنے اوپر اتنا بوجھ اٹھانے کو بخوشی تیار رہتے ہیں کہ کوئی ۲۵ سال کا جوان بھی اس کو اٹھائے تو مقامِ داد اور مقامِ تعجب ہے۔ تیمارداری میں، جو دراصل عورتوں کا میدان ہے، ان کو ایک خاص ملکہ ہے۔ جب کبھی ان کو اس کا موقع ملتا ہے، اور زندگی نے کتنے کچھ موقع ان کو نہیں دیے، وہ دنوں، ہفتوں، مہینوں اور کبھی کبھی برسوں تک بہت صبر اور خندہ پیشانی کے ساتھ اس کے کٹھن فرائض کو انجام دیتے ہیں۔ نبض دیکھنا، ٹمپریچر لینا، چارٹ بنانا، دوا پلانا، ڈاکٹروں کے لیے بھاگ دوڑ کرنا، غذا کا اہتمام، مریض کی اور دوسرے تیمارداروں کی دلجوئی اور ہمت افزائی اور اپنی پریشانی پر ڈسپلن کا سخت پہرا کہ کسی پر ان کی جذباتی کیفیت ظاہر نہ ہونے پائے۔ یہ سب بڑے دل گردے کا کام ہے۔ لیکن انھوں نے عمر بھر اپنے عزیزوں

اور دوستوں کے لیے اس کو انجام دیا ہے۔ اور صرف تیمارداری ہی نہیں بلکہ انھوں نے ہمیشہ بڑی فراخدلی اور آمادگی سے اپنے نادار عزیزوں اور دوسرے مستحقوں کا بار اٹھایا ہے اور ان کی ہر طرح مدد کی ہے۔ ان کو حقوق العباد کی ادائگی کا ہمیشہ بہت دھیان رہتا ہے۔ اکثر لوگ جن کی کمر اپنی دولت کے بارسے جھکی ہوئی ہوتی ہے، کبھی ضرورتمندوں، ناداروں اور مستحقوں کی مدد کا خیال بھی دل میں نہیں لاتے۔ روپیہ ان کی انسانیت کو مسخ کردیتا ہے۔ لیکن عابد صاحب کی کیفیت اس کے بالکل برعکس ہے۔ جامعہ کی خدمت انھوں نے تین سو روپیہ ماہوار پر آب سے چالیس برس پہلے شروع کی تھی جو بعد میں "بڑھتے بڑھتے" سو روپیہ ماہوار پر پہنچ گئی، جو کبھی وصول ہوتے تھے اور کبھی حسابِ دوستاں کی طرح دل میں محفوظ رہتے تھے۔ لہٰذا ان کی زندگی کا بیشتر حصہ عسرت کی حالت میں بسر ہوا ہے۔ لیکن اس حال میں بھی انھوں نے وضع داری اور دریا دلی کو قائم رکھا اور جن مستحقوں کی مدد کو انھوں نے اپنے فرائض میں شامل کرلیا تھا اس کو برابر جاری رکھا کس طرح؟ ترجمے کرکے، کتابیں لکھ کر، مولوی عبدالحق کے ساتھ انجمن ترقی اردو کی معرکۃ الآرا ڈکشنری کو مرتب کرکے، بعض دفعہ ایسی ادبی بیگاروں کو انجام دے کر جن میں وہ اپنا وقت ہرگز ضائع نہ کرتے، اگر حالات مختلف ہوتے، اور اپنی مستقل تصانیف کی آمدنی سے، جس میں وہ تنگی ترشی کے ساتھ اپنا گزارہ بھی کرتے اور جو لوگ ان کے ساتھ وابستہ تھے ان کی ضرورتوں کو بھی پورا کرتے رہے۔ اس غمِ دوراں نے کبھی انھیں آرام نہیں لینے دیا۔ لیکن لطف یہ ہے کہ شاید انھیں یہ بھی نہیں معلوم کہ یہ غمِ دوراں ہے یا اس کی وجہ سے انھیں آرام نہیں ملتا۔ ان کے بہت سے دوسرے دوست، بعض دفعہ خود ان کی مدد اور دستگیری سے اونچی اونچی جگہوں پر پہنچ گئے، لیکن ان کے دل میں کبھی دور دور بھی مقابلہ یا رقابت کا جذبہ پیدا نہیں ہوا۔ ہمیشہ اس پر خوشی محسوس کی اور خوشی کا اظہار کیا۔ اور یہ جذبہ کیونکر پیدا ہوتا؟ اگر وہ یہ سمجھتے کہ ان کی قسمت ان کی قسمت سے بہتر ہے، تو اس کا امکان تھا۔ لیکن انھوں نے تو ہمیشہ یہی سمجھا

زندگی میں جو سودا انھوں نے کیا ہے، وہ نفع کا ہے، گھاٹے کا نہیں۔ پروفیسر ہونا، وزیر ہونے سے بہتر ہے۔ کتاب لکھنا، فکرِ سلیم کے چراغ جلانا، صالح خیالات کی اشاعت کرنا، روپیہ کمانے سے افضل ہے۔ ان کا دل بے قید اس لحاظ سے ہمیشہ خرم رہا ہے اور باوجود ہر قسم کی پریشانیوں اور تفکرات کے، قسمت ان کے ذوقِ شکر خند کو نہیں چھین سکی۔ دل آزاد ہے، دماغ آزاد ہے، فکر آزاد ہے، کوئی سرکاری نوکری زنجیرِ پا نہیں۔ کوئی قوت انھیں مجبور نہیں کر سکتی کہ وہ خاشاک کے تودے کو کوہ دماوند کہیں، یا مٹی کے بتوں سے خداوندکہہ کر مخاطب ہوں۔ یہ بڑی نعمتیں ہیں جو خدا نے انھیں بخشی ہیں، جو ایک طریقہ ہے یہ کہنے کا کہ انھوں نے جہادِ زندگی کے دوران میں حاصل کی ہیں۔ ان کے مقابلے میں بہت سی ایسی چیزوں کی قدر ان کی نظر میں گر گئی ہے، جن کے لیے دوسرے لوگ اپنی ساری زندگی وقف کر دیتے ہیں، روپیہ، رسوخ، قوت، وجاہتِ ظاہری۔ اگر بینک میں روپیہ نہیں، نہ ہو، جس خدا نے اب تک کام چلایا ہے اور زندگی کو نیک نامی کے ساتھ بسر کرنے کا انتظام کیا ہے وہ آیندہ بھی اس کا انتظام کریگا۔ "مجھے فکرِ جہاں کیوں ہو، جہاں تیرا ہے یا میرا"۔ اس کو وہ غالباً اس طرح بدل کر پڑھینگے "مجھے خود کی فکر کیوں ہو، خودی تیری ہے یا میری"!

ان کی طبیعت میں انکسار کا بڑا مادّہ ہے۔ ان سے بات چیت کرتے، معاملہ کرتے، آدمی بھول جاتا ہے کہ وہ کتنے بڑے عالم، مفکر اور ادیب سے مخاطب ہے۔ وہ کسی دفتری یا سرکاری کام سے اگر کسی چھوٹے اہلکار سے بھی ملینگے تو اسی انکسار کا اظہار کرینگے۔ جب انھیں حکومت کی طرف سے پدم بھوشن کا اعزاز ملا تو گوپی ناتھ امن صاحب نے ان کی شان میں ایک نیم مزاحیہ نظم لکھی تھی جس میں ایک شعر تھا:

عام لوگوں سے نہ کرتا بات چیت ۔۔۔ میں اگر ہوتا کہیں عابد حسین!

بس اس شعر میں ان سے اتنی غلطی ہوئی کہ اس صورت میں وہ عابد حسین نہ ہوتے، بلکہ

انھوں نے کسی نواب یا راجہ یا کم سے کم کسی وزیر کے گھر میں جنم لیا ہوتا! میں سمجھتا ہوں کہ حقیقی عظمت کا ایک ثبوت اور کسوٹی یہی انکسار ہے۔ جو شخص کسی بڑے مقصد کی خاطر نہیں جیتا، خود کو اس کے اندر کھو نہیں سکتا اور اس کھونے میں پانے کا لطف نہیں اٹھا سکتا۔ ہر وقت اپنی بڑائی اور انانیت سے مرعوب رہتا ہے۔ اور دوسروں کو مرعوب کرنے کی کوشش کرتا ہے، وہ دراصل ایک غیر شعوری احساسِ کمتری میں مبتلا ہوتا ہے جس کو وہ ان تمام پردوں میں چھپانا چاہتا ہے۔ وہ اپنے نفس کا غلام ہوتا ہے، اس کو پالنا چاہتا ہے، خود کو اقدارِ عالیہ کا خادم اور آلۂ کار نہیں بنانا چاہتا۔ عابد صاحب کی زندگی کا مقصد یہ رہا ہے کہ ان اقدارِ عالیہ کی خدمت کریں؛ جو زندگی کو معنی اور شرف بخشتے ہیں۔ ان کی ذات میں جو عظمت ہے، اس کے سوتے اسی خدمت کے نصب العین سے پھوٹتے ہیں پھر وہ اپنی بڑائی کا اظہار کیوں کریں! انھیں اس کا احساس بھی کیوں ہو؟ کیا بلبل یہ جانتی ہے کہ وہ بہت اچھا گاتی ہے۔ یا پھول کو یہ معلوم ہے کہ اس کی خوشبو بہت اچھی ہے؟

لیکن اس سے آپ یہ مطلب نہ نکالیں کہ وہ علمی یا عملی مسائل کی بحث اور تمحیص میں بھی انکسار سے کام لیتے ہیں۔ جہاں معاملہ اصابتِ رائے کا ہو یعنی جب انھوں نے کسی چیز پر غور و خوض کیا ہو اور اس کے بارے میں اپنی رائے قائم کر لی ہو، پھر ان کو ان کے مقام سے ہٹانا بہت مشکل ہے۔ انھیں اس پر شدت کے ساتھ اصرار ہوتا ہے؛ اور وہ محض آدابِ محفل کی خاطر یا اخلاقاً اس رائے کو بدلنے کے لیے تیار نہیں ہوتے۔ گرما گرم بحثوں میں انھیں بہت لطف آتا ہے اور وہ اپنے خیال سے آسانی کے ساتھ نہیں ٹلتے۔ یہ نہیں کہ وہ ضد کریں یا دوسرے کی دلیل اور نقطۂ نظر کو قابلِ توجہ نہ سمجھیں۔ لیکن آپ کو انھیں بحث میں قائل کرنا ہوگا اور ان کے دماغ کو یقین دلانا کہ ان کا خیال غلط ہے اور آپ کا صحیح (اور یہ بالعموم کم ہی ہوتا ہے!)

عابد صاحب بیوقوف کے ساتھ آسانی سے نباہ نہیں کر سکتے۔ صاحبانِ قوت و اختیار جو عقل و تمیز سے بیگانہ ہوں انھیں کبھی اپیل نہیں کرتے۔ بلکہ وہ حتی الامکان ان سے ملنے میں بھی تامل کرتے ہیں۔ ان کے اپنے دوستوں اور ملاقاتیوں میں جو لوگ اس قسم کے تہیانِ عقل ہیں (اور خدا کا شکر ہے کہ وہ ان سے محفوظ نہیں) وہ ان سے اخلاق کے ساتھ ملتے ہیں لیکن ان کے بارے میں کوئی غلط فہمی نہیں رکھتے اور جب کبھی ضرورت ہو تو باسلوبِ مناسب اپنی صحیح رائے کا اظہار بھی کر دیتے ہیں۔ دل آزاری مقصود نہیں ہوتی۔ لیکن حق پر پردہ ڈالنے کی کوشش کبھی نہیں کرتے۔ میں کبھی کبھی ان سے کہتا ہوں (جس میں سنجیدگی کم اور ان کو چھیڑنے کی نیت زیادہ ہوتی ہے) کہ آپ کو بعض لوگوں کی طرف سے خواہ مخواہ تعصب ہے۔ وہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ تم بیجا خوش فہمی کا شکار ہو۔ اور مردم ناشناسی کی وجہ سے ہر شخص کو اچھا سمجھتے ہو۔ غالباً ہم دونوں کی رائے میں تھوڑی سی حقیقت ہے۔

جیسا میں نے اوپر اشارہ کیا، عابد صاحب انتظامی کاموں سے بچنے کی ہمیشہ کوشش کرتے ہیں لیکن کبھی کبھی ایسا بھی ہوا ہے کہ عارضی طور پر جامعہ کا انتظامی بار یا کوئی دوسری انتظامی ذمہ داری ان پر ڈال دی گئی اور باوجود اس پر الجھنے کے اور انکار کی کوشش کے، جب انھوں نے اس کو انجام دیا تو اسی سلیقہ، معاملہ فہمی، مردم شناسی اور اصابت رائے کا ثبوت دیا جس کا اظہار ان کے علمی کاموں اور ذاتی تعلقات میں ہوتا ہے۔ ماہرینِ نفسیات میں ذہانت کی تعریف اور تصور کے بارے میں ہمیشہ بحث ہوتی رہی ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ مختلف قسم کی ذہانتوں میں ایک مشترک عنصر ہوتا ہے۔ دوسروں کا خیال ہے کہ ایک قسم کی ذہانت کا جو مثلاً علمی مشاغل میں ظاہر ہوتی ہے اس ذہانت سے کوئی تعلق نہیں جس کی عملی کاموں میں ضرورت پڑتی ہے۔ یہاں اس بحث کی نزاکتوں میں پڑنا مقصود نہیں۔ لیکن عابد صاحب کو دیکھ کر خیال ہوتا ہے کہ کوئی ایسا مشترک عنصر ضرور ہے جو ان کے سب کاموں میں پایا جاتا ہے۔ اس کامیابی کا راز صرف ان کی ذہانت ہی میں نہیں بلکہ اس اندازِ کار میں بھی ہے جو ان کی طبیعت کا جزو ہے۔ وہ جو کچھ بھی

کرتے ہیں، خواہ مضمون لکھنا ہو، یا کسی کتاب کی تصنیف ہو، یا کسی دوست یا شاگرد یا اہل غرض کا معاملہ ہو یا کسی کمیٹی یا کمیشن کا کام ہو، وہ اس میں انتہائی محنت اور دیانتداری کے ساتھ خود کو کھپاتے ہیں۔ وہ کسی چیز کو سرسری طور پر نہیں کر سکتے۔ ان کا خیال یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو کام کرنے کے قابل ہے اس کا حق ہے کہ اس کو اس خوبی اور احتیاط کے ساتھ کیا جائے کہ اس میں کسی قسم کا جھول نہ رہ جائے۔ مثلاً اگر وہ کسی کے ہاں ملنے جائینگے تو پہلے ٹیلیفون سے اطلاع دینگے کہ فلاں وقت پہنچوں گا۔ اگر وہاں کھانا کھانا یا ناشتہ کرنا ہے تو اس خطرے سے بھی آگاہ کر دینگے، (ماشاءاللہ کھانے کے شوقین ہیں) اور پھر اس اندیشہ سے کہ مبادا فریق ثانی نہ سمجھ پایا ہو (جس کی طرف سے وہ ذرا بدظن ہی ہوتے ہیں!) دوبارہ اس کی تصدیق کرینگے۔ اگر کبھی کسی شخص کی سفارش کرینگے تو بقول شخصے اس کا "چھدا" نہ اتارینگے، بلکہ پوری قوت کے ساتھ اس کی پیروی کرینگے، تقاضہ کرینگے، ہر منزل پر جو کارروائی ہوگی، اس سے خود کو باخبر رکھنے کی کوشش کرینگے۔ ان میں دوسرے لوگوں کا کام اور خدمت کرنے کا ایک بے پناہ جذبہ ہے اور اس میں وہ مَن اور تُو کے امتیاز کو مٹا دیتے ہیں۔ البتہ قیمت اس کی سخت ادا کرنی ہوتی ہے یعنی اہل غرض اکثر مرغ و مور و ملخ کی طرح اس شیریں چشمہ کے گرد رہتے ہیں۔ اور بیچارے چشمے کو اطمینان کے ساتھ بہنے کا موقع نہیں ملتا۔

عابد صاحب میں فقیری کی ایک خاص شان اور ادا ہے، جو میں نے موجودہ دور میں بہت کم لوگوں میں پائی ہے۔ یہ فقیری جبر کی نہیں۔ وہ تو بہت سے لوگوں کے نصیب میں آتی ہے جو اس پر کڑھتے رہتے ہیں، اپنی بدقسمتی کا گلہ کرتے رہتے ہیں اور مجبوراً اس کو جھیلتے ہیں کیونکہ انھیں اس سے بچنے کی کوئی صورت نظر نہیں آتی۔ ان کی فقیری اختیار کی فقیری ہے، انھوں نے اپنے لیے جان بوجھ کر، دیکھ بھال کر یہ راہ اختیار کی ہے

مرا طریق امیری نہیں، غریبی ہے — خودی نہ بیچ، غریبی میں نام پیدا کر

یہ صرف اقتصادی معنی میں فقیری نہیں، گو وہ بھی اس کا ایک جزو ہے۔ ان کے لیے ایسے موقع آئے

اور بہت سے اور پیدا ہو سکتے تھے کہ وہ کسی اعلیٰ مشاہرہ کی ملازمت پر آرام کی زندگی بسر کریں۔ لیکن انھوں نے اصولاً اور اپنی افتادِ طبع کے مطابق یہ فیصلہ کیا کہ ایسا کرنا ان کے شایانِ شان نہ ہوگا۔ اس فقیری کے دوسرے پہلو بھی ہیں۔ ان کی طبیعت میں بڑا انکسار ہے، جیسا کہ میں نے اوپر ذکر کیا۔ وہ اپنے سے بہت چھوٹے لوگوں سے اس طرح ملتے ہیں گویا وہ نہ صرف ان کے برابر ہیں، بلکہ ان سے مرتبہ میں بلند ہیں۔ وہ جانتے ہیں، شاید شعوری طور پر نہیں، کہ ایسا کرنے سے ان کا رتبہ کم نہ ہوگا، بلکہ نگاہِ حقیقت شناس میں اور بلند ہو جائے گا۔ ان کی زندگی کا محور ان کی اپنی ذات نہیں بلکہ اعلیٰ اقدار ہیں اور اپنے ہم جنس۔ ان کی ذات میں علم کی لگن اور دردمندی (Compassion) کے جذبے نے ایک حسین امتزاج کی صورت میں جگہ پائی ہے۔ وہ اقبال کی اصطلاح میں "مردِ فقیر" ہیں:

اک فقر ہے شبیری، اس فقر میں ہے میری
میراثِ مسلمانی، سرمایۂ شبیری

ان کی میراث میں "سرمایۂ شبیری" آیا ہے، جو قارون کی دولت اور ہٹلر کی قوت سے کہیں زیادہ گرانمایہ سرمایہ ہے۔

ان کی زندگی کے سنوارنے میں اور اس کو اظہارِ خودی کی سہولتیں دینے میں ان کی بیوی کا بڑا ہاتھ ہے۔ لیکن اس کا ذکر کرنا میرے لیے مناسب نہیں۔ مجھے یقین ہے کہ اگر وہ اس کتاب کے لیے کوئی مضمون لکھ سکتے تو وہ اسی موضوع پر ہوتا!

○

عابد صاحب
اپنے گھر میں

صالحہ عابد حسین

جامعہ نگر

نئی دلّی

عابد صاحب اپنے گھر میں

بعض کام دیکھنے میں جتنے آسان نظر آتے ہیں کرنے میں اتنے ہی مشکل ہوتے ہیں کسی ایسی ہستی پر قلم اٹھانا جس کو آپ اتنا ہی جانتے ہوں، جتنا اپنی ذات کو، بڑا کٹھن کام ہے۔ محبّی مالک رام صاحب دو سال سے اس مضمون کی فرمائش اور تقاضا کر رہے ہیں اور میں ٹال رہی ہوں۔ اس بار انھوں نے کہا، صرف تمہارے مضمون کی وجہ سے میرا کام رُکا ہوا ہے، تو تعمیلِ حکم میں سر جھکانا پڑا۔

میں ڈاکٹر عابد حسین سے ۱۹۲۵ء سے واقف ہوں۔ میرے بھائی جان خواجہ غلام السیدین مرحوم کے وہ بڑے گہرے دوست تھے۔ وہ ان کی غیر معمولی قابلیت، ذہانت، ان کی دوستوں سے گہری محبت اور ان کی ظرافت کا اکثر ذکر کیا کرتے تھے، انھوں نے جامعۂ ملّیہ کی خدمت کا عہد کیا ہے اور فقر و فاقہ کی زندگی اختیار کی ہے، وہ بڑا اچھا ترجمہ کرتے ہیں، اور بہت عمدہ کتابیں لکھتے ہیں۔ بھائی جان اس سے بہت متاثر تھے۔ اور ان کے ساتھ ان کی ماں بہنیں بھی۔ وہ اپنے دوستوں کی (خاص کر عابد صاحب، ذاکر صاحب، منظور صاحب، سید تجمل حسین وغیرہ) گھر میں اسی طرح باتیں کرتے، جیسے یہ ان کے سگے بھائی ہوں اور

اُن دیکھے ہی ہم لوگ بھی ان کو بھائی جان کی طرح عزیز رکھنے لگے تھے۔
پھر ۱۹۲۸ء اور ۱۹۲۹ء میں ہمارے خاندان کو دو سخت جانکاہ حادثوں سے دوچار ہونا پڑا۔ اس وقت بھائی جان کے جس دوست نے سب سے زیادہ غمگساری کی، وہ یہی عابد صاحب تھے۔ انھوں نے میری بہن ستارہ خاتون پر جو قطعۂ تاریخ لکھا تھا، اس کو پڑھ کر اس عمر میں بھی میں حیران رہ گئی تھی کہ ہمارے دل کا درد ان کے دل میں کیسے محسوس ہوا؟
ہم اس زمانے میں پردہ کرتے تھے؛ عزیز سے عزیز دوست تک سے پردہ ہوتا تھا۔ لیکن شادی کے بعد بھائی جان نے سب بزرگوں سے پوشیدہ، عابد صاحب سے بھابی جان کا پردہ توڑ دیا تھا۔ ہم بہنیں تو بس کبھی کبھار "جھانک کر" بھائی جان کے دوستوں کے درشن کر لیا کرتے تھے۔ اس زمانے میں عابد صاحب نے بھابی جان کو "پردۂ غفلت" اور مجھے "شریر لڑکا" تحفے میں دی تھی۔ (وہ مجھے شاید چھوٹی سی بچی سمجھتے تھے)۔ "پردۂ غفلت" کے بعض کردار مثلاً "شیخ جی" اور "سعیدہ" کا ذکر گھر میں اکثر اس طرح ہوتا، جیسے وہ جیتے جاگتے لوگ ہوں۔ بھائی جان "شیخ جی" کے فقرے اکثر دہراتے اور کہتے: یہ دراصل عابد صاحب بول رہے ہیں۔ اسی وقت سے مجھ پر ان کے قلم کی سحر کاری کا اثر پڑنا شروع ہو گیا تھا۔
۱۹۳۲ء تک میں ڈاکٹر سید عابد حسین، پروفیسر جامعہ ملیہ اسلامیہ سے بس اتنا ہی واقف تھی! اور اگر بات یہیں تک رہتی، تو میں اپنے خاندان کے اس عزیز و محترم دوست اور اردو ادب کے اس صاحبِ طرز ادیب و مفکر پر کس آسانی اور بےتکلفی سے اب تک بہت کچھ لکھ چکی ہوتی۔ مگر حسنِ اتفاق کہیے یا اردو ادب کی محرومی! کہ وہ ۱۹۳۲ء میں میرے لیے ڈاکٹر عابد حسین سے عابد صاحب ہو گئے۔ بھائی جان کے دوست سے میرے اپنے دوست اور رفیق بن گئے۔ اب جس ہستی سے لگ بھگ چالیس برس سے آپ

اتنا قریب ہوں کہ من و تو کا فرق مٹ جائے اور من تو شدم، تو من شدی، والا معاملہ ہو جائے، تو ـــــ آپ ہی کہیے کہ کیا کہا جائے؟

خیر ـــــ میرا کام ذرا آسان کر دیا گیا ہے کہ عابد صاحب گھر میں کیا ہیں یعنی گھر کے بھیدی کو لنکا ڈھانے کا حکم ملا ہے! پہلی بات یہ کہ دوں کہ عابد صاحب کا ظاہر اور باطن اس قدر ایک ہے کہ ان کی شخصیت گھر میں کچھ اور باہر کچھ اور، ہو ہی نہیں سکتی۔ ہاں، یہ اور بات ہے کہ گھر والوں کو ان سے کیا لگاؤ ہے اور انھیں کیا شکایتیں ہیں، یا وہ گھر والوں کے لیے سخت ہیں یا نرم ـــــ یہ آپ جاننا چاہیں! تو صاحب حقیقت یہ ہے کہ اصولی معاملات میں وہ بہت سخت ہیں اور ویسے بہت نرم یعنی

ہو حلقۂ یاراں، تو بریشم کی طرح نرم

رزمِ حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن

آپ مومن کی جگہ عابد کہہ لیجیے۔

خاندان اور گھر کے لیے وہ ایک ایسی کیلی ہیں جس پر ان کے گھرانے کی کائنات گھومتی ہے۔ ان کی ذات سورج ہے، جس کے گرد تمام سیارے گردش کرتے ہیں۔ اس لیے نہیں کہ وہ بڑے قابل اور ذہین اور مشہور انسان ہیں۔ یہ وجوہ کسی بھی شخص کو خاندان میں عزیز نہیں بنا سکتے۔ (ہاں، اس کے دشمن پیدا کر سکتے ہیں) اسی ہر دلعزیزی کے لیے انسان کو مر مر کر جینا اور جی جی کر مرنا ہوتا ہے۔ جب تک کوئی شخص اپنی ذات، اپنا آرام، اپنا مفاد دوسروں کے لیے تج نہ دے اسے یہ مقام حاصل نہیں ہوتا ـــــ نہیں ہو سکتا۔

عابد صاحب کا خاندان بہت مختصر ہے ـــــ اور بہت وسیع! اختصار کا یہ عالم ہے کہ لے دے کے ایک بہن اور ایک بیوی۔ اور وسعت کا یہ عالم ہے کہ ماشاءاللہ، اپنے اور میرے خاندان کے پچاس سے زیادہ افراد ان کے لیے سگے بھائی، بہن اور بچوں کی طرح ہیں۔ ان کی فکریں، ان کی خواہشیں، ان کا دکھ، ان کی خوشی، عابد صاحب کی ہے۔ ہر

ایک یہ سمجھتا ہے کہ جتنے یہ میرے ہیں، شاید کبھی اور کے نہیں۔ میرے خاندان کے لوگوں کو عابد صاحب نے اتنی محبت، اتنی اپنایت دی ہے کہ یہ اور وہ دونوں بھول گئے کہ ان میں کوئی گہرا اور خون کا رشتہ نہیں ہے۔

میری ان سے شادی ہوئی، تو میں انیس سال کی ناتجربہ کار الھڑ اور دنیوی معاملات میں بڑی حد تک بیوقوف لڑکی تھی۔ وہ سینتیس چھتیس سال کی عمر کے، پختہ ذہن کے مالک، تجربہ کار انسان تھے جس کی شخصیت ایک مستحکم صورت اختیار کر چکی تھی۔ میں قابلیت میں ان کے پاسنگ بھی نہیں تھی۔ لیکن انھوں نے مجھے کبھی یہ محسوس نہیں ہونے دیا کہ میں کتنی کم مایہ ہوں، کتنی ناتجربہ کار اور کم عمر ہوں۔ بلکہ ابتدا ہی سے احترام اور برابری کا سلوک کیا۔ میرے اصرار کے باوجود کبھی "تم" کہہ کر نہ دیا۔ اس زمانے میں انھیں برج کھیلنے کا بہت شوق تھا۔ لیکن شادی سے چند ماہ پیشتر اسے چھوڑ دیا ــــ اس لیے کہ شادی کے بعد یہ شوق، ہو سکتا ہے کہ بیوی کو گراں گذرے ــــ وہ جرمنی سے واپس آکر ڈاڑھی رکھنے لگے تھے ــــ خیال ہوا کہ بیوی کے سب بھائی اس نورِ الٰہی سے محروم ہیں، شاید اسے پسند نہ ہو۔ چنانچہ کئی ماہ پیشتر اس بار سے بھی سبکدوش ہو گئے۔ اور اس طرح انھوں نے مجھے اس سے بچا لیا کہ شاید برج پر جھگڑا ہوتا یا ان کی ڈاڑھی منڈانے کی ذمہ داری مجھ پر آتی۔

میں نے سنا ہے کہ ان میں احساسِ ذمہ داری لڑکپن سے تھا، جب وہ الٰہ آباد میں کالج میں پڑھتے تھے، تو وظیفہ میں سے روپیہ بچا کر اپنی بہن کے علاج اور والد کے خرچ کے لیے بھیجا کرتے تھے۔ جرمنی اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کو گئے، تو اگرچہ وظیفے کی رقم مختصر تھی اور خاصی تنگی سے وہاں بسر کرتے تھے، مگر کسی نہ کسی طرح خاندان والوں کے خرچ کے لیے روپے کا انتظام کر کے بھجواتے رہے۔ واپس آئے، تو کام چنا اپنے لیے جامعۂ ملیہ اسلامیہ کی خدمت کا جس میں ابتدا میں چند ماہ تین سو روپے لیے

پھر ایک سو روپے پر آکر بات ٹھہر گئی۔ (اور یہ خطیر رقم بھی اکثر چھ چھ اور چار چار مہینے نہیں ملتی تھی) اور ذمہ داریاں اٹھائیں، پورے خاندان کی۔ اور ۱۹۲۶ء سے آج تک، ان کی ذمہ داریاں بڑھتی ہی گئی ہیں، گھٹی نہیں۔ اب کہ ان کی عمر ماشاءاللہ بچھتر سے اوپر ہے، ان کی محنت مشقت کا سلسلہ برابر جاری ہے۔

عابد صاحب کے والد ایک صوفی منش لاابالی قسم کے انسان تھے۔ ملازمت سے عرصہ ہوا، سبکدوش ہو گئے تھے، اور شعر و شاعری اور تصنیف و تالیف میں اپنا وقت گزارتے تھے۔ تاریخ گوئی میں بڑا کمال حاصل کیا تھا۔ دادا کے انتقال کے بعد خاندان کی مالی حالت خاصی نازک ہو گئی تھی، جس سے عابد صاحب کا لڑکپن اور نوجوانی تنگی اور تکلیف میں بسر ہوئی۔ اب کہ عابد صاحب جرمنی سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری لے کر آئے۔ تو قدرتی طور پر خاندان والوں نے ان سے بڑی بڑی توقعات وابستہ کیں۔ ابّا کو اپنے بیٹے پر بڑا ناز تھا۔ ان کا بڑا لحاظ بھی کرتے تھے۔ اور ساتھ ہی اپنی بزرگی کا بھی بڑا پاس تھا (اظہارِ محبت تو ان سے نہیں کرتے تھے، مگر مجھے بہت چاہتے تھے) اُن کی صحت اکثر خراب رہتی تھی اور کھانے کے بہت شوقین تھے۔ بیٹے کو ان کے دوا علاج اور پرہیز کی حد سے زیادہ فکر رہتی۔ بس یہی ایک بات تھی جس پر اختلاف ہوتا تھا۔ عابد صاحب کو جب کسی سے کوئی بات منوانی ہوتی ہے، تو وہ مضبوط لہجے میں لفظ جما جما کر بولتے ہیں۔ اپنے سے چھوٹوں کو بھی اکثر آپ سے مخاطب کرتے ہیں۔ خصوصاً اگر کسی پر غصہ آئے تو بہت ہی ادب سے آپ جناب کہہ کر ڈانٹتے ہیں اور لوگ سمجھ جاتے ہیں کہ یہ بات تو اب ماننی ہی پڑے گی۔ ابّا بیچارے بھی مجبور ہو جاتے اور ان کو پرہیز اور علاج کرنا پڑتا۔ ویسے کیا مجال کہ کبھی اونچی آواز میں بھی ان سے بات کی ہو، یا ان کا کوئی حکم ٹالا ہو۔ ایسے سعادتمند بیٹے آج کے زمانے میں تو کیا، اُس وقت بھی شاذ و نادر ہی ملتے تھے۔ لیکن جہاں اصول کا معاملہ آجائے وہاں اُن کی بات

بھی نہیں مانی جاتی تھی۔ ابا بھی جانتے تھے کہ بیٹا کس مزاج اور ارادے کا انسان ہے۔ اس لیے اُن کا مشورہ حکم نہ بنتا تھا۔ جامعہ ملیہ کی خدمت کا عہد بھی ان کی مرضی کے خلاف تھا۔ وہ چاہتے تھے کہ قابل بیٹا بڑا سرکاری عہدہ پائے (ریاست بھوپال ہی انھیں ایک عہدہ پیش کر رہی تھی) اور خاندان کو سنبھالے۔ پہلی بات اصولی تھی، وہ نہیں مانی گئی۔ دوسرا فرض وہ زندگی بھر ادا کرتے رہے، بغیر اس خیال یا احساس کے کہ وہ کوئی فرض ادا کر رہے ہیں۔ جیسے انسان سانس لینے پر مجبور ہے، عابد صاحب اسی طرح اپنوں اور غیروں کا سہارا بننے پر مجبور ہیں۔

عابد صاحب کی ضرورتیں بہت محدود ہیں اور زندگی بڑی سادہ ـــــ مگر پُرکار نہیں۔ بے بناوٹ سادگی ان کی سیرت کا جزو ہے۔ پہلے (یعنی مجھ سے شادی سے پہلے) ان کا رہن سہن کسی خانقاہ کے درویش کا سا تھا ـــــ اب بھی جو فرق ہے، اس کا دوش مجھ پر ہے۔ پہلے موٹے کھدّر کا کرتا پاجامہ اور کھدر ہی کی اچکن پہنتے تھے۔ جب کھدر فیشن میں آگیا، اصحاب حکومت واقتدار کی وردی بن گیا، تو ملّین کا کپڑا، جو اس سے سستا ہوتا تھا، پہننے لگے (اس میں ان کے ارادے کا نہیں، میرا قصور ہے) کپڑے نسبتاً زیادہ قیمتی ہوتے ہیں۔ سویٹر اکثر بیوی کے ہاتھ کا بُنا ہی پہنا جاتا ہے۔ موزے جب تک ایک جوڑ پھٹ نہ جائے، دوسرا کم ہی استعمال ہوتا ہے۔ رومال صرف نزلہ ہو، جب رکھا جاتا ہے۔ جوتا، کپڑا ضرورت کی ہر چیز، ہم لائیں یا نہ لائیں۔ ویسے اگر کبھی خیال آگیا، تو خاصے خفا ہولیں گے کہ کرتے میں بٹن نہیں، یا گلا تنگ ہے، یا ہر ایک پاجامے میں کمر بند کیوں نہیں رہتا۔ ہے تو گستاخی، مگر سچ کی خاطر (اور سچ ہی سب سے زیادہ عابد صاحب کو عزیز ہے) کہنا پڑیگا کہ وہ نیر سے خاصے پھوہڑ ہیں۔ کپڑے پہنیںگے، تو پاجامے کا ایک پائچہ اونچا ایک نیچا ـــــ اور کرتے کا دامن اکثر پاجامے میں کھونسا ہوا۔ اچکن کے بٹن کبھی کبھار اونچے نیچے ہوجاتے ہیں۔ آپ ٹھیک کرنے کی کوشش کریں، تو جھنجھلا جائیں گے ـــــ مگر خیر، مان جاتے ہیں

جوتے پر نوکر پالش نہ کرے تو خود کرنے لگتے ہیں اور حجام کو مہینے دو مہینے میں ایک بار بلا کر حجامت بھی خود بنوا ہی لیتے ہیں۔ کپڑوں پر سالن اور روشنائی کے دھبے عام طور پر دیکھے جا سکتے ہیں۔ اب کھانا کھاتے میں بوٹی یا آلو خود بخود اچھل کر گود میں یا نیچے گر پڑے، تو بھلا ان کا اس میں کیا دوش؟ کبھی کبھی بےخیالی میں ڈونگا سامنے گھسیٹ کر اس میں سے ہاتھ سے کچھ نکال لینے میں بھی کوئی پس و پیش نہیں ہوتا۔ جانے سچ ہے، یا زیبِ داستاں کے لیے گھڑا ہے، مگر مجیب صاحب کا کہنا ہے کہ جرمنی میں دلینڈا لیڈی اور اس کے خاندان کے ساتھ، کھانا کھاتے ہوئے، وہ منہ سے ہڈی کی کرچ نکال کر پیچھے پھینک دیتے تھے۔ وہ لوگ تو مہذب ٹھیریں، کچھ نہ کہتی ہونگی۔ مگر مجیب صاحب کے بےتکلف دوست آج تک مذاق اڑاتے ہیں۔ چھڑی کے بغیر وہ کبھی ٹہلنے نہیں جاتے، مگر یا تو اُسے گھماتے رہیں گے اور مجھے راہ چلتوں کی فکر رہیگی، یا بغل میں دبالینگے اور پیچھے آنے والے کی ناک، آنکھ کو خطرہ! گرمیوں میں خالی کرتا پاجامہ پہنے جامعہ نگر میں ٹہلتے نظر آئیں گے۔ ہو سکتا ہے کہ کپڑے میلے ہوں۔ اس میں دھوبی کی عنایت بھی شامل ہوتی ہے۔ اور اپنی بے پروائی بھی! قالین وغیرہ کون سے ہمارے گھر میں ہوتے ہیں۔ پھر بھی ہمیں مرض ٹھہرا، گھر سجانے اور اسے صاف ستھرا رکھنے کا۔ عابد صاحب ان سب باتوں سے بے نیاز! ہم جانتے ہیں کہ ہر وقت ٹوکنا لاحاصل بھی ہے اور بدتمیزی بھی۔ لیکن اگر کوئی سلیقہ مند گھر والی ان باتوں پر الجھے اور کڑھے نہیں تو میں اس کے سامنے زانوئے ادب تہ کرنے کو تیار ہوں۔

ایک دلچسپ واقعہ نمونے کے طور پر سن لیجیے:

ہم اس سال قرولباغ سے اوکھلا آ کر رہے تھے۔ بجلی اس وقت نہیں تھی اور لالٹین سے کام چلتا تھا۔ جو اکثر رات کو بھڑک کر بجھ جاتی تھی محرم کا مہینا تھا۔ عاشور کرنے کے لیے میں ۹ تاریخ کو قرولباغ چلی گئی۔ گھر میں عابد صاحب تھے اور ایک نوکر۔ کمرے میں

ایک بڑی سی میز پر میرے ہاتھ کا بہت محنت سے بنایا ہوا کشیدہ کاری کا میز پوش پڑا رہتا تھا، اور اس پر قلم کاغذ، کتابیں، روشنائی۔ وہیں اس کے ایک کونے میں دو چار دوائیں بھی رکھی رہتی تھیں۔ رات کو عابد صاحب کو سوڈامنٹ کی تلاش ہوئی اندھیرے میں میز تک آئے۔ ٹٹولا اور سوین انک کی بوتل کو ہتھیلی پر الٹ لیا۔ اگلے دن شام کو میں واپس آئی تو دیکھا، عابد صاحب خاص انداز میں لوئی لپیٹے کچھ چھپے ہوئے مجھے لینے آئے۔ ان کے کپڑے نیلی روشنائی میں چھپا چھپ تھے، میز پوش پر بڑا دھبا روشنائی کا موجود تھا۔ اور کاغذ اور کتابیں بھی مستفید ہوئی تھیں۔ شیعہ لوگ عاشور کے دن کپڑے وغیرہ نہیں بدلتے۔ عابد صاحب اس کے قائل نہ سہی، مگر یہ خیال تھا کہ مجھے نہ ناگوار گذرے۔ چنانچہ سارا دن انھیں کپڑوں میں کاٹ دیا۔ لاکھ اندھیرا سہی، لیکن سوڈامنٹ کی چھوٹی سی چپٹی شیشی اور سوین انک کی گول موٹی بوتل میں فرق نہ کر سکنا! کوئی بتلاؤ کہ ہم بتلائیں کیا؟

ان کی ذاتی ملکیت چھڑی، چھتری، گھڑی، قلم، کئی عینکیں، اور بہت سے کاغذ خط وغیرہ ہوتے ہیں۔ اور یہ خزانہ نہ جانے کتنی بار کھویا، ڈھونڈا اور پایا جاتا رہتا ہے! چھتری کا استعمال بہت کم ہوتا ہے مگر جب ہوتا ہے تو بس وہ کہیں ٹیکسی یا کسی کے گھر پر رہ جاتی ہے۔ اب یہ چھتری کی خوش قسمتی ہے کہ کسی نہ کسی طرح وہ اکثر ان کے واپس آجاتی ہے۔ چھڑی کا بھی لگ بھگ یہی حال ہے۔ بھول ان کی شخصیت کا ایک جزو بن چکی ہے۔ اپنا قیمتی قلم (جو اکثر کسی کا تحفہ ہی ہوتا ہے) خط یا رسید یا کسی رجسٹر پر دستخط کرنے کے بعد سر اونچا اٹھائے بغیر کسی کو پکڑا دینگے اور یاد بھی نہ رہیگا کہ وہ کون خوش نصیب تھا، جسے بے مانگے یہ تحفہ مل گیا۔ کبھی بس میں کوئی من چلا جیب سے بھی قلم نکال لیگا۔ ایک بار ٹرین میں اوور کوٹ رہ گیا۔ درجے میں پیچھے صرف ایک یوریپین رہ گیا تھا، مگر جب یاد آیا اور جا کر دروازہ، کھڑکی بھڑ بھڑائی تو اس نے کھولا

نہیں، اور ٹرین روانہ ہوگئی۔ گھڑی منہ دھوتے، نہاتے، وضو کرتے وقت اتار کر ایسی ایسی جگہ رکھ دی جائے گی کہ پھر اس کی تلاش کے لیے کسی ماہر جاسوس کی ضرورت ہوتی ہے (جی ہاں، اور یہ مہارت اب ہم نے حاصل کر لی ہے!) ابھی حال ہی میں ان کی بڑی عزیز اور قیمتی گھڑی چلتی ٹرین میں باتھ روم سے نیچے گر گئی! عینکوں کا تو پوچھیے ہی نہیں، دن بھر میں کتنی مرتبہ کھوئی اور ڈھونڈی جاتی ہیں۔ اس بات کا شدید احساس رہتا ہے کہ میں چیز رکھ کر بھول جاتا ہوں۔ اس لیے پہلے خود دیر تک ڈھونڈینگے، اور جب نہیں ملیگی۔ تو ہم میں سے کسی کو مدد کے لیے بلائینگے۔ مگر اس دوران میں اس قدر الجھینگے کہ توبہ ہی بھلی۔ جہاں بھی آپ تلاش کیجیے، وہ جا جا کر کہینگے: "صاحب! یہاں میں ڈھونڈ چکا ہوں، آپ زحمت نہ فرمائیں" مگر جب وہ چیز وہیں سے مل جائیگی، تو اسی شدت سے معذرت کرینگے: "کیا بتاؤں، میرا تو (نقلِ کفر، کفر نباشد) دماغ خراب ہوگیا ہے۔ معاف کیجیے!" (اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ مرضِ مبارک خود ہمیں نہیں ہے۔ بس فرق صرف اتنا ہے کہ ہم اپنی کھوئی چیز خود ہی ڈھونڈ لیتے ہیں) سب سے سخت مسئلہ ان کے خطوں اور کاغذوں کا تلاش کرنا ہے۔ اس میں دن بھر میں کئی کئی گھنٹے ان کے وقتِ عزیز کے برباد ہوجاتے ہیں۔ جتنی عمر بڑھ رہی ہے اور کاموں کا بوجھ بڑھتا جارہا ہے، یہ آنکھ مچولی کا کھیل بھی بڑھتا جارہا ہے۔

پھر صرف اتنا ہی نہیں۔ وہ کسی نہایت ضروری مٹنگ میں جانا بھی بھول سکتے ہیں، یا اس میں ایک دن پہلے پہنچ جائینگے۔ سفر کے لیے بہت پہلے سے سیٹ ریزرو کراتے ہیں، لیکن یہ بھی ہوجاتا ہے کبھی کبھی کہ مٹنگ تو دس تاریخ کو ہے اور سیٹ گیارہ تاریخ کی ریزرو کرائی گئی ہے۔ اور تو اور وہ دعوت میں جانا بھی بھول سکتے ہیں۔ دو ایک بار تو یہ حادثہ بھی پیش آیا کہ دعوت کسی اور دن تھی اور ہم ایک دن پہلے ہی پہنچ گئے یا دعوت سرے سے تھی ہی نہیں۔ بات تو جیسے تیسے بنا ڈالی، مگر آنتوں پر کیا بیت گئی ہوگی؟

اپنے یہاں کچھ لوگ کھانے پر یا چاے پر آنے والے ہوں تو یہ ہو سکتا ہے کہ عین وقت پر وہ بھول کر چھڑی لے ٹہلنے روانہ ہو جائیں یا جامعہ میں کسی صاحب سے ملنے یا مزاج پرسی کے لیے تشریف لے جائیں۔ اور گھر میں ہیں دعوت کے اہتمام کے ساتھ ساتھ مہمانوں سے یہ معذرت بھی کرنی پڑے کہ آپ تشریف رکھیے، عابد صاحب شاید بھول گئے، خیر ابھی آتے ہونگے؛ اور تلاش کے لیے آدمی دوڑایا جائے۔ لیکن یہ بھول زیادہ تر ایسے ہی غیر اہم کاموں میں ہوتی ہے۔ جو کام اہم اور ضروری ہوں، چاہے وہ اپنے ہوں یا کسی اور کے، (ویسے اپنے کام شاذ و نادر ہی ہوتے ہیں) انھیں کبھی نہیں بھولتے۔

زندگی کی لذّات میں انھیں صرف اچھے کھانے کا شوق ہے۔ ویسے غذا اتنی کم ہے کہ چھوٹے بچّے کی بھی اس سے زیادہ ہو گی۔ آنتیں کمزور ہیں اس لیے کوشش یہ کی جاتی ہے کہ سادہ اور زود ہضم غذا کو مزیدار بنایا جائے۔ ذوق تو مرغن کھانوں کا بھی ہے لیکن ڈرتے ڈرتے (نجو سے) ان سے لطف اٹھاتے ہیں۔ میٹھے کا تو بہت ہی شوق ہے۔ ایک وقت کم سے کم میٹھا ضرور چاہتے ہیں اور جب نہ ہو تو لبکٹ پر جام لگا کر یا ذرا سی بالائی میں کیلا ڈال کر وہ اپنی میٹھی ڈش خود تیار کر لیتے ہیں۔ کبھی دعوت میں بد پرہیزی بھی کر لیتے ہیں، مگر رات بھر بے چینی رہتی ہے اور اس کا خمیازہ بھگتنا پڑتا ہے۔ اپنی بہن کے ہاتھ کا کھانا بہت زیادہ پسند تھا۔ بیوی کے پکائے ہوئے کھانے کی بھی تعریف کرتے ہیں (جانے از راہِ مصلحت ہی ہو) اب اپنی لڑکی صغریٰ کا پکایا کھانا بھی پسند آتا ہے۔ دوسروں کے ہاں کا کھانا بہت کم پسند آتا ہے۔

ان کے شوق بڑے بے ضرر ہیں، مگر گھر والوں کے لیے صبر آزما۔ اخبار پڑھنا، ریڈیو سننا اور جب دماغ تھک جائے (یا نئی کتاب مل جائے) تو جاسوسی ناول پڑھنا۔ جاسوسی

ناول پڑھ رہے ہوں، اس وقت کوئی ڈسٹرب کرے، تو بہت جھنجھلاتے ہیں۔ اخبار کی تلاوت بڑے ذوق شوق سے کرتے ہیں اور ریڈیو ـــ ارے وہ تو ان کی زندگی کی واحد تفریح ہے اس خشوع و خضوع سے شاید ہی آپ نے کسی کو خبریں سنتے دیکھا ہو کبھی کبھی تو انگریزی، ہندی، اردو ہر زبان کی خبریں سنی جاتی ہیں۔ دوپہر، شام، شروع رات، رات گئے! پھر بی بی سی کی خبریں! پاکستان کی خبریں۔ بی بی سی کی خبروں کا، اور کھانے کا وقت ایک ہوتا ہے۔ اور وہ ہر روز اس پر الجھتے ہیں کہ جب میں خبریں سنتا ہوں تبھی کھانا آتا ہے۔ جب کوئی اہم مسئلہ ملک یا ملک سے باہر درپیش ہو، تب تو یہ ذوقِ عبادت اور بھی بڑھ جاتا ہے۔ یوں سمجھیے کہ اپنے کام سے، نماز سے اور چہل قدمی سے جو بھی وقت بچتا ہے وہ سب خبروں کی نذر ہوتا ہے۔ ورزش کرتے، شیو کرتے کھانا کھاتے ہوئے تو ٹرانزسٹر کان کے قریب رہتا ہی ہے کبھی کبھی تو غسلخانے تک ساتھ جاتا ہے یہ بھی ہوتا ہے کہ ان کے ریڈیو میں گڑبڑ ہوئی تو وہ میرے کمرے میں دوڑے گئے اور میرا ٹرانزسٹر چالو کر دیا۔ اس نے بھی دغا دی تو صغرا کے ٹرانزسٹر کا سہارا لیا۔ مگر خبریں مس نہیں ہو سکتیں۔ ان کا یہ شوق دوسری جنگِ عظیم کے زمانے سے شروع ہوا تھا۔ ہم لوگ کشمیر گئے۔ عابد صاحب حسبِ عادت لمبی لمبی سیر کے لیے جاتے تھے لیکن کہیں بھی، کتنی ہی دور گئے ہوں، ٹھیک نو بجے وہ ریڈیو کے پاس پہنچ جاتے۔ میرے بھائی جان اپنے مخصوص ظریفانہ انداز میں کہا کرتے تھے: اگر عابد صاحب کو کسی جزیرے میں چھوڑ دیا جائے اور آمد و رفت کے سب ذرائع وہاں سے ہٹا دیے جائیں تب بھی وہ کسی نہ کسی طرح نو بجے ضرور گھر پہنچ کر ریڈیو سنتے نظر آئیں گے (واضح رہے کہ اس وقت تک ٹرانزسٹر ایجاد نہ ہوا تھا)

اور ہاں کرکٹ کمنٹری تو میں بھول ہی گئی پہلے کبھی کبھی کرکٹ میچ بھی دیکھنے جاتے تھے مگر یہ شوق مہنگا بھی ہے اور اس میں وقت بھی بہت صرف ہوتا تھا۔ اب صرف کمنٹری پر

اکتفا کرتے ہیں۔ کام سے اگر کبھی عابد صاحب کو گریز کرتے دیکھنا ہو تو کرکٹ کمنٹری کے دنوں میں دیکھا جا سکتا ہے۔ بہت ضروری کام ہوگا، تو وہ بیچ بیچ میں ریڈیو چلا کر کے سنتے جائیں گے مشکل یہ ہے کہ ہمیں نہ کرکٹ کا ذوق، نہ جاسوسی ناولوں کا شوق خبریں دن میں ایک بار سن لینا اور اخبار پر ایک سرسری نگہ ڈال لینا کافی محسوس ہوتا ہے لیکن اگر کسی کا اپنے شوہر سے بات چیت کرنے کو جی چاہے تو ـــ تو پھر جبراً ان سے دلچسپی لینا ہی پڑتی ہے۔ ویسے عالمی سیاست اور ملکی معاملات پر ان کی جو گہری نظر ہے، اس کے اپنے، غیر سبھی قائل ہیں اور ان کی اصابت رائے پر ان کے دوستوں، عزیزوں، پڑوسیوں سب کو اتنا بھروسا ہے کہ جب کوئی اہم معاملہ درپیش ہو، تو ان سے آ کر پوچھتے ہیں اور اطمینان ہو جاتا ہے۔ ان لوگوں کا ذکر نہیں، جو کسی خاص ملک یا قوم کے طرفدار ہیں اور حقیقت سے منہ چراتے ہیں۔

فلم سے عابد صاحب کو کوئی دلچسپی نہیں۔ ویسے کہتے ہیں کہ یورپ کے قیام کے زمانے میں خوب فلم دیکھتے تھے۔ بلکہ ایک زمانہ تو وہ آیا کہ جرمنی میں اکیلے تھے تو روزانہ ایک فلم دیکھنے جاتے تھے (خاص کر اس لیے بھی کہ جرمن سکّے کی قیمت گری ہوئی تھی اور بہت سستا ٹکٹ مل جاتا تھا) لیکن اب وہ فلم بہت ہی کم دیکھتے ہیں۔ اس کے بالعکس مجھے فلم دیکھنے کا بہت شوق ہے۔ اس لیے بھی کہ یہ واحد تفریح ہے، جو کبھی کی جا سکتی ہے۔ پہلے کبھی کبھار انگریزی یا اردو کی کوئی اچھی فلم ساتھ دیکھ لیتے تھے۔ مگر اوکھلے میں رہ کر ہر جگہ جانے آنے میں جو دشواریاں ہیں اور جس قدر وقت صرف ہوتا ہے اس کی وجہ سے اب بالکل ہی اس سے ہاتھ اٹھا لیا ہے اور ہم نے بھی مایوس ہو کر اور سہارے ڈھونڈ لیے ہیں۔ ان کی سمجھ میں نہیں آتا کہ اتنی تکلیف اٹھا کر، اتنا خرچ کر کے، بقول ان کے "جہاد کر کے" میں فلم دیکھنے کیوں جاتی ہوں! (بالکل اسی طرح جیسے ہماری سمجھ میں ان کے جاسوسی ناول اور کرکٹ کمنٹری کا شوق نہیں آتا) ہندستانی فلم انھیں کبھی پسند نہیں آتے۔ اتفاق دیکھیے کہ جب کبھی سخت اصرار کر کے کوئی

ہندستانی فلم دکھانے لے جاؤں، تو وہ کمبخت خراب نکل آتی ہے۔ ورنہ گزشتہ سالوں میں کتنی ہی بہت عمدہ عمدہ تصویریں بنی ہیں، مگر عابد صاحب ان سے محروم ہی رہے ہیں۔ ہاں میرے بھائی خواجہ احمد عباس کی کوئی فلم دہلی میں ریلیز ہوا اور وہ بلائیے، تو، چاہے میں نہ جاؤں، عابد صاحب ضرور جائینگے۔ فلم کی نہیں، عباس کی محبت کی خاطر!

عابد صاحب کی ایک اور "ہابی" ہے۔ جی ہاں، لوگ اسے اعتراضاً ہابی ہی سمجھتے ہیں۔ بیماروں کا علاج معالجہ اور تیمارداری۔ قسمت ایسی ہے کہ ساری عمر اسی میں بیت گئی۔ ان کی بہن تیرہ چودہ سال کی عمر سے جو بیمار ہوئیں تو یہ سلسلہ آج تک چل رہا ہے۔ اس پچاس سال میں عابد صاحب نے ان کے علاج اور آپریشن اور کیا کیا نہیں کرایا اور کتنی بار ان کو موت کے منہ سے نکالا ہے۔ اور مہینوں ان کی پٹی کے پاس تیمارداری کرتے کاٹے ہیں۔ والد جب تک زندہ رہے، ان کی خدمت تو فرض تھی ہی؛ اور بھی خاندان میں جو زیادہ بیمار ہوا، عابد صاحب نے اس کا علاج کرایا اور تیمارداری کی۔ تقدیر کی خوبی کہ بیوی ملی، تو ایسی کہ سال کے اندر اندر شدید بیمار پڑی اور کئی سال تک یہ سلسلہ چلتا رہا۔ متعدد آپریشن ہوئے۔ تیماردار کیا، ڈاکٹر حیرت کرتا تھا کہ یہ سخت جان زندہ کیسے بچ گئی؟ اسی زمانے میں سالوں عابد صاحب نے جس طرح تیمارداری کی اور اپنی اور میری حیثیت سے کہیں زیادہ علاج میں صرف کیا، اور اپنا کام تک مہینوں تیمارداری کی خاطر چھوڑے رکھا، اس کی مثال کم سے کم میرے علم میں نہیں ہے۔ ایک سال تو ایسا گزرا کہ لمبی چھٹی لینے کی وجہ سے جامعہ کی محدود تنخواہ اور "مزدوری" نہ کر سکنے کی وجہ سے اوپر کی آمدنی" دونوں ہی مسدود ہو گئیں۔ مگر نہ ان کا حوصلہ ٹوٹا، نہ یقین میں فرق آیا ـــــ اور ان کی تیمارداری اور ڈاکٹر جوشی کے علاج نے یہ معجزہ کر دکھایا کہ جس کی زندگی کی پانچ فیصدی امید نہ تھی، وہ اب تک زندگی کا بوجھ اٹھائے ہے۔ ہمیں بزرگوں کی دعا نے نہیں، چاہنے والوں کی دوا نے مار ڈالا۔ یوں تو بیماریوں کے سلسلے میں بڑے بڑے وقت گزر گئے، مگر ایک زمانہ کبھی نہ

بھولونگی۔ ایک اسپتال میں بہن سخت بیمار تھیں۔ ایک یونانی اسپتال میں میرے دیور میرن صاحب اور ملازم بیمار پڑے تھے۔ ایک دوسرے اسپتال میں آپا داخل تھے اور ڈاکٹر جوشی کے اسپتال میں خود میں تھی؛ اور پھر عابد صاحب بھی تیمارداری کرتے کرتے بیمار پڑ کر وہیں داخل ہو گئے۔ خاندان کے سات آٹھ افراد سب کے سب سخت بیمار؛ روپے کی سخت ضرورت، آمدنی عنقا، تیماردار نایاب۔ دور دور سے لوگوں کو تیمارداری کے لیے بلایا گیا۔ خدا نے وہ وقت بھی کاٹ دیا اور بالآخر آہستہ آہستہ سب مریض تندرست ہو گئے!

عابد صاحب صرف ڈاکٹری علاج کے قائل ہیں، حکیموں سے بہت بدگمان رہتے ہیں۔ ان کی ننھیال طبیبوں کی تھی اور بچپن میں سالوں انھوں نے عابد صاحب کا علاج کر کے ان کو بیمار رکھا تھا۔ اس کے ردِ عمل کے طور پر وہ حکیم کے علاج کے مخالف ہو گئے۔ کہتے ہیں کہ دو ہزار سالہ پرانا طریقۂ علاج اس سائنٹیفک زمانے میں کیسے چل سکتا ہے! ہومیوپیتھک علاج کو جھاڑ پھونک کے زمرے میں رکھتے ہیں۔ اس علاج سے فائدہ ہو، تو وہ کہتے ہیں آخر بہت سے لوگ دوا کے بغیر بھی تو اچھے ہو جاتے ہیں نا؟ یوں وہ اپنی رائے دوسروں پر کبھی نہیں ٹھونستے، مگر دوا علاج کے معاملے میں علاوہ عزیزوں کے، دوستوں، ہم پیشہ ساتھ کام کرنے والوں بلکہ بستی کے سبھی شناسا لوگوں کو بن مانگے مشورہ دیتے ہیں، اصرار کرتے ہیں، اسپتال یا اچھے ڈاکٹر کے پاس بھیجتے ہیں اور جو لوگ ٹال جائیں، ان کی عقل پر افسوس کرتے ہیں۔ انھوں نے اپنے عزیزوں، دوستوں کا سخت سے سخت مرض میں ڈاکٹری علاج کرایا، نازک نازک آپریشن کرائے۔ کبھی کبھی یہ سلسلہ برسوں چلا، مگر وہ بے صبر اور مایوس نہیں ہوتے۔ یہ علاج عام طور پر بہت مہنگا پڑتا ہے، مگر وہ ایسے ان داموں نہیں پرکھتے۔ ان کی خوش قسمتی سے ان کے مریض زندہ بچ جاتے ہیں، اچھے ہو جاتے ہیں ــــ اور نہ ایک عزیز جان کے بدلے اس کو بہت

میں گذشتہ پچیس سال سے دمہ کی مریض ہوں۔ کبھی کبھی عاجز آکر عابد صاحب کی مرضی کے خلاف حکیم کا اور ہومیو پیتھک علاج بھی کیا۔ وقتی فائدہ بھی ہوا۔ پھر آخر میں وہی سخت دوڑ اور وہی ڈاکٹری علاج۔ جرمنی تک میں اس مرض کا علاج کرایا گیا، مگر لاحاصل۔ اب کئی سال سے آخری سہارا، کارٹی زون کا لیا ہے۔ عمر کی مدت چند سال کم ہو جائے، مگر بر خوردار بستر بنے رہنے سے تو نجات مل گئی۔ عابد صاحب اسے بھی ڈاکٹری علاج کا معجزہ سمجھتے ہیں۔

ملک کے کسی حصے میں کوئی عزیز بیمار ہو اور اس میں میرے خاندان والے بھی شامل رہے ہیں، عابد صاحب خود اس کے پاس جائیں گے یا اس کو اپنے پاس بلا کر علاج معالجہ کریں گے۔ ان کے پاس آنے سے مریض اور تیمار دار دونوں کو تقویت ہو جاتی ہے یوں بھی انھیں مریض سے زیادہ تیمار داروں کے آرام اور سکون کی فکر رہتی ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی امید کرتے ہیں کہ ہر تیمار دار ان ہی کی طرح بے نفسی اور جانکاہی کے ساتھ تیمار داری کرے اور بد دل نہ ہو۔ اب کچھ عرصے سے تیمار داریوں کا کام نوجوانوں کے سپرد کر دیا ہے کہ بقول ان کے "وقت کم ہے اور کام بہت کرنا ہے" مگر دوا علاج میں اہم مشورہ اور آخری فیصلہ اب بھی ان ہی کا ہوتا ہے

ایک بات بڑے مزے کی ہے یہ بھی ہوتا ہے کہ وہ کسی مریض کو ہذیانی پاکر اس کے شدید مرض کو ہسٹیریا سمجھ لیں، یا "الرجک" بیماریوں کو یہ تصور کر لیں کہ مریض چاہے تو ان پر قابو پا سکتا ہے اور مریض کو ان کی نصیحت و فضیحت کا دلشکن "ڈوز" ملتا ہے۔ لیکن اگر ڈاکٹر مریض کی خوش قسمتی سے، اس کے مرض کی اہمیت یا شدّت سے انھیں آگاہ کر دے، تو پھر دیکھیے، عابد صاحب کس طرح تیمار داری اور علاج میں جُٹ جاتے ہیں اور یہ شخص جو دوسروں کے لیے پچاس سال سے اپنے کو تج رہا ہے اپنی بیماری نہایت خاموشی اور صبر سے جھیلتا ہے۔ "معمولی معمولی" تکلیفوں کو تو، جہاں تک ہو سکے،

بتایا بھی نہیں جاتا اور خود ہی دوائیں کھا کھا کر ٹھیک کر لیا جاتا ہے۔ مگر جب خدانخواستہ زیادہ بیمار ہوں، تو مجبوری ہے۔ ان کے تین آپریشن ہوئے، جن میں دو بہت نازک تھے۔ ڈاکٹر اور نرسیں ان کی قوت برداشت اور "معاد تمندی" پر حیران تھیں اور تعریف کرتے نہ تھکتے تھیں کہ "اتنا کوئی بھی مریض کو آپریٹ نہیں کرتا" تیمار دار، ان کی بہن، بیوی اور بچے، اپنی جان دے کر ان کی تکلیف کم کرنا چاہتے ہیں۔ شاید یہ جذبہ بھی ہوتا ہے کہ عمر بھر کا بدلہ کبھی تو ذرا لے لیں، ان سے) مگر وہ سوائے بدن دلوانے کے (یہ شوق تو تندرستی میں بھی رہتا ہے) اور کوئی خدمت بہت کم لیتے ہیں۔ دوائیں جو کبھی ڈاکٹر نے بتا دیں ان کو بہت پابندی سے استعمال کرتے ہیں۔ ایک بار جو پرہیز یا ورزش یا احتیاط ڈاکٹر بتا دے، عابد صاحب عمر بھر اس کی پابندی کریں گے۔ کئی سال ہوئے ڈاکٹر نے ان کو تخت پر سونے کے لیے کہا تھا، اب ممکن نہیں کہ وہ کبھی پلنگ پر سو جائیں۔ اسی لیے باوجود بہت کمزور جثہ ہونے کے ان کی صحت اپنے ہمعصروں کے مقابلے میں ماشاءاللہ بہت اچھی ہے۔

اوقات کے اتنے پابند تو نہیں کہ گھڑی کی سوئی کے ساتھ چلیں، مگر ان کے معمولات خاص وقتوں میں ضرور ادا ہوتے ہیں۔ صبح شام کی ورزش اور چہل قدمی کبھی ناغہ نہیں ہوتی ٹرین میں لمبے سفر پر جا رہے ہوں، تو پلیٹ فارم یا درجے کے اندر ہی کوٹا پورا کر لیتے ہیں۔ اگر کسی میٹنگ یا جلسے کی وجہ سے ٹہلنا ٹل جائے، تو طبیعت بہت سست رہتی ہے۔ لوگ سمجھتے ہیں عابد صاحب مرد فقیر ہیں، وہ اس سے بھی ایک قدم آگے ہیں۔ وہ مزدور ہیں فطری طور پر مزدور، کام اور محنت ان کی "ہابی"، ان کی زندگی، ان کی مسرت ہے۔ چھوٹے سے چھوٹے، معمولی سے معمولی کام کے لیے بھی وہ اس مستعدی سے آمادہ رہتے ہیں کہ دوسرے لوگ بڑے بڑے اور اہم کاموں کے لیے بھی نہ ہوں۔ کوئی شخص ان کے سپرد کوئی کام کر دے کوئی بات پوچھ لے، یا خود ان کو کوئی کام یاد آ جائے — اب انھیں یہ چٹیک لگ

جائیں گی کہ وہ فوراً انجام پا جائے۔ کوئی خط لکھنا ہو، فون کرنا ہو، ٹرین کا وقت دیکھنا ہے، کسی لفظ یا محاورے کے معنی یا کوئی شعر تلاش کرنا ہو، ڈاکٹر عابد حسین کے لیے اس کی اہمیت اس وقت کائنات کے ہر کام سے زیادہ ہوگی۔ دس چکر اوپر کی منزل پر لگانے پڑیں، یا کسی دفتر یا لائبریری یا کسی کے گھر دوڑنا ہو، کتابوں کی الماریاں کھنگالنی ہوں یا ٹیلی فون ڈائرکٹری کے بھوسے میں سے نمبر کی سوئی تلاش کرنی ہو، وہ اس کو کر کے چین لینگے۔ وہ جامعۂ ملیہ میں پروفیسر تو تھے ہی، اس کے علاوہ اور بھی بہت سے عہدوں پر وقتاً فوقتاً کام کرتے رہے، کبھی خازن، کبھی پرنسپل، کبھی شیخ الجامعہ۔ لیکن اس وقت بھی پیدل دوڑنا، بسوں میں سفر کرنا، ہر کام بجائے چپراسی یا سکریٹری یا دفتر کے کسی اور آدمی سے کرانے کے خود کرنا، ان کا معمول رہا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ جو کام وہ خود کر سکتے ہیں، وہ کسی اور سے کیوں کرائیں؟ (یہی حال ان کا اب اپنے "اسلام اور عصر جدید سوسائٹی" کے دفتر میں ہے۔ سب سے زیادہ کام، ہر قسم کا، جو شخص کرتا ہے، وہ اس کا ڈائرکٹر ہے) میں جل کر کہا کرتی تھی، کہ خواہ مخواہ جامعہ دوسرے دوسرے عہدے ان کے سپرد کر دیتی ہے، ان کے لیے تو بہترین کام چپراسی کا ہے۔ یوں گھر کے معاملات سے کوئی سروکار نہیں، لیکن ہر کام کرنے کو ہمیشہ تیار رہینگے۔ بیمار کا اگالدان بلکہ "پاٹ" تک اٹھانے سے عار نہیں ہوتا۔

یہی محنت اور جانکاہی دماغی اور ذہنی کاموں میں کی جاتی ہے۔ جب میری شادی ہوئی ہے، اس زمانے میں وہ "اردو انگلش اسٹنڈرڈ ڈکشنری" کا کام کر رہے تھے۔ دن میں مسلسل پانچ چھ گھنٹے کام کر کے آدھے صفحے یا اس سے بھی کم کا ترجمہ ہوتا تھا۔ یہی حال دوسری کتابوں کے ترجمہ کا تھا۔ ان کی کئی کتابوں کا ترجمہ (یا اس کے کچھ حصے کا) ہم نے ان کے ساتھ کرایا یعنی وہ بولتے جاتے، ہم لکھتے جاتے، مگر بڑا صبر آزما تھا یہ کام۔ جب تک وہ بولتے اور ہم روانی سے لکھتے رہیں، بہت خوشگوار کام تھا۔ مگر ایک دم کسی لفظ یا جملہ پر

اٹک گئے۔ اب ہم قلم ہاتھ میں لیے ان کا منہ تک رہے ہیں اور وہ جملے کو بار بار منہ میں بدبداتے رہینگے، یا پھر بار بار لکھواتے اور کٹواتے رہینگے۔ کبھی ہم سے پوچھینگے پسند آگیا، تو خیر ورنہ الٹا جھنجلائینگے کہ یہ کیسے ہوسکتا ہے؟ ایسے مواقع بھی آتے کہ ہم بگڑ کر قلم کاغذ پٹخ دیتے، یا وہ الجھ کر کہہ دیتے کہ بس صاحب رہنے دیجیے، میں خود کرلونگا؛ لیکن دوسرے ہی وقت پھر یہ کاروبار شروع ہوجاتا۔ اب ہم اپنے کاموں میں بہت زیادہ مصروف ہوگئے ہیں اور انھوں نے بھی ترجمے کا کام بہت کم کردیا ہے۔ البتہ ان کے طویل مضامین اب بھی کبھی کبھی نقل کردیتی ہوں، اس لیے کہ ان کو جتنا وقت لگتا ہے، میں اس سے چوتھائی وقت میں یہ کام کرلیتی ہوں۔ اور تخلیق! اگر سچ مچ تخلیق اتنی مشکل سے ہو، تو کاہے کو کوئی کرے؟ کتاب کی بات تو چھوڑیے، اس کے لیے تو مہینوں، بلکہ کبھی کبھی برسوں تیاری ہوتی ہے! کوئی مضمون، تقریر یا اداریہ لکھنا ہو، تب بھی دس پندرہ دن چاہییں۔ ان دوران قبض بڑھ جائیگا، نیند اڑ جائیگی، ہاضمہ بگڑا ہوگا، بھوک کم ہوجائیگی، کئی دن غور و فکر میں لگ جاتے ہیں۔ جب لکھنے کا مرحلہ آئیگا، تو گھنٹوں لکھنے کے بعد جب ہم چپکے سے جھانکینگے کہ کتنا لکھا، تو کبھی یہ معلوم ہوگا کہ چند سطریں اور کبھی صرف عنوان ــ جس کو بار بار کاٹا اور لکھا جاتا رہا ہے۔ کفایت اور کسی چیز میں نہ ہو، کاغذ میں ضرور ہوتی ہے کہ ایک عبارت کو بار بار کاٹ کر اس کے اوپر لکھا جائیگا۔ ان کا مسودہ پڑھنا میرا یا ان کے ٹائپسٹ ہی کا کام ہے؛ اور بعض وقت تو ہم کیا، خود وہ بھی اس کو نہیں پڑھ سکتے۔ وہ لکھتے ہیں، تو معلوم ہوتا ہے الفاظ نہیں لکھے جارہے ہیں، نازک نگینے تراشے جارہے ہیں، جن کو انگوٹھی پر فٹ بٹھانا ہے۔ مانا کہ ان کی تحریر فن کا نادر نمونہ ہوتی ہے اور ہماری گھانس پھونس، مگر بھئی، اس طرح عبارت لکھنا ہی نہیں دیکھنا بھی بڑا صبر آزما کام ہے۔ میری زود نویسی پر تنقید بھی کرتے ہیں اور کبھی کبھی تمسخر آمیز

رشک سے کہتے ہیں: "میں آپ کی طرح لکھ سکتا، تو لکھ ہی ہوتا!" ویسے یہ ان کا حسنِ ظن ہی ہے، وہ تب بھی "فقیر" اور "مزدور" ہی رہتے۔
ان کی مزدوری کا ذریعہ ترجمہ، تصنیف و تالیف اور کبھی کبھار ریڈیو کی تقریر ہے۔ سخت سے سخت وقت میں بھی ٹیوشن کرنے کا خیال کبھی نہیں آیا۔ یوں جانے کتنوں کو (جن میں ان کے دوست اور عزیز اور غیر سبھی شامل ہیں) لکھنا اور ترجمہ کرنا سکھا دیا۔ لیکن ایک بار جب ہم قرولباغ میں تھے، ایک حضرت سول سروس کے امتحان کی تیاری کر رہے تھے اور بار بار عابد صاحب سے اصرار کرتے کہ آپ مجھے کچھ دن پڑھا دیجیے۔ آخر عابد صاحب راضی ہو گئے۔ شاید دو مہینے انھوں نے پڑھا۔ ہفتے میں دو تین بار آتے تھے اور گھنٹوں عابد صاحب ان کے ساتھ سر کھپاتے تھے۔ مہینے کے آخر میں وہ پینتالیس روپے کی "خطیر رقم" عابد صاحب کو پیش کرتے اور ڈاکٹر عابد حسین ایم اے۔ پی ایچ ڈی، پروفیسر جامعۂ ملّیہ کی اس میں کوئی توہین یا سبکی نہ ہوتی۔ وہ بچارے اصل میں جانتے ہی نہیں کہ توہین کس جانور کا نام ہے۔ وہ خود کبھی کسی کی توہین کرنے کا تصور بھی نہیں کر سکتے۔ اور کوئی ان کی بھی توہین کر سکتا ہے۔ بھلا!

اپنے پہ اعتماد ہے غیر کو آزمائے کیوں!

بڑی سی بڑی بات وہ ایک اونہہ کے ساتھ سہار جاتے ہیں۔
اور قلم کے اس مزدور کا یہ خون پسینے کا کمایا پیسہ بیدریغ دوسروں کے کام آتا ہے؛ اور اپنے لیے بس اشد ضروریاتِ زندگی پر صرف ہوتا ہے۔ ہاں سفر مدت سے فرسٹ کلاس میں کرتے ہیں۔ اپنے سے زیادہ میرے آرام کی خاطر، یا گرمی میں پہاڑ پر جایا کرتے تھے۔ برسوں تو اس لیے جاتے کہ میرے بھائی جان کشمیر میں ہر سال ہم لوگوں کو بلا لیتے تھے۔ پھر عادت پڑ گئی۔ دو چار ہفتے کو اگر کہیں نہ جا سکیں، تو

گرمی کے زمانے میں سخت تکلیف ہوتی ہے۔ بس یہ ہے ان کا عیش! پیسہ پہلے بھی اپنے ہاتھ میں نہیں رکھتے تھے۔ ملازم کے پاس رہتا۔ یا گھر میں جو عزیز مہمان آتے، ان کے ہاتھ میں۔ ۱۹۲۳ء کے بعد سے خزانچی کے فرائض کا قرعہ میرے نام پڑا۔ کتنا غلط کہا میں نے؛ خزانچی نہیں، مالک۔ ایک ایک پیسہ نقد ہو یا چیک یا ڈرافٹ میرے ہاتھ میں آتا ہے اور میرے ہاتھوں ہی خرچ ہوتا ہے۔ وہ کبھی الٹ کر نہیں پوچھتے کہ کیا ہوا۔ میرے چچا مرحوم نے ہم لڑکیوں کو یہ نصیحت کی تھی کہ ہمیشہ حساب لکھا کرو، کبھی کسی کے سامنے شرمندہ نہ ہونا پڑیگا۔ یہ نصیحت کچھ ایسی دل میں بیٹھی کہ ہمیشہ پائی پائی کا حساب لکھا، مگر یہ حسرت ہی رہی کہ شوہر کبھی اس حساب کتاب پر ایک نظر ڈال لیں۔ صرف سال کے آخر میں جب اتنی بڑی میزان ہم سے نہیں جڑتی، تو ان کی مدد لی جاتی ہے (اور اس بہانے ان کو اس سال کا خرچ اور آیندہ سال کا بجٹ بھی دکھایا جاتا ہے) ورنہ وہاں تو یہ معاملہ ہے کہ "تو دانی حساب کم و بیش را"
۱۹۵۶ء میں ان کو ساہتیہ اکاڈمی کا انعام ملا۔ میں اس زمانے میں سخت بیمار تھی، اور اسپتال میں داخل۔ وہ ایوارڈ لینے گئے، تو اپنے نہ جا سکنے پر میں بہت رنجیدہ تھی۔ وہ شام کو جلسے سے واپس آئے۔ مجھے محسوس ہوا کہ کوئی میرے پیروں کے پاس کچھ رکھ رہا ہے۔ ٹٹولا، تو یہ پانچ ہزار روپے کا وہ چیک تھا، جو اس عظیم فنکار کو اس کی ادبی صلاحیت کے اعتراف میں اس دن ملا تھا۔ جوشِ گریہ نے مجھے بولنے تک نہ دیا!

ان کو ایک پیسے کی ضرورت ہو، یا ایک روپے کی، سو کی یا ہزار کی، وہ مجھ سے مانگتے ہیں۔ اور پھر کوڑی کوڑی کا حساب دے کر باقی پیسے لوٹا دیتے ہیں۔ میرے دونوں بھائی مجھ پر بگڑا کرتے تھے کہ دس بیس روپے عابد صاحب کی جیب میں ہمیشہ کیوں نہیں ہوتے! وہ کیا جانتے کہ عابد صاحب کے ہاتھ میں کیا، جیب میں بھی

پیسہ نہیں رہ سکتا۔ مجھے واپس نہ دینگے، تو کوئی اور نکال لیگا۔

میری بعض سہیلیاں اور بہنیں مجھے بڑا خوش قسمت تصور کرتی ہیں کہ مجھے اتنے وسیع اختیارات حاصل ہیں۔ سچ بھی ہے، اتنا اعتماد، اتنا بھروسا، کسی بڑے نصیب والی ہی کو ملتا ہے، مگر اس اعتماد کی قیمت بھی ہمیں ادا کرنی پڑتی ہے۔ کبھی دنیا کی اور بیویوں کی طرح پیسے کی کمی بیشی کا رونا نہیں رو سکتے۔ تحفے تحائف کی آرزو نہیں کر سکتے۔ ان سے پیسے لے کر چھپا کر جمع نہیں کر سکتے۔ فخر و شان سے وقت بے وقت روپیہ نکال کر دیتے وقت یہ نہیں کہہ سکتے کہ دیکھا آپ نے ہمارا سلیقہ! ہم سب لٹا دیں یا سب جمع کر لیں، یہ ہمارا کام ہے (کبھی کبھی ہم ان کی طرف سے کوئی چیز خرید کر خود کو تحفہ دے لیتے ہیں۔ اسے کہتے ہیں تھپڑ مار کر اپنا منہ لال کرنا) کبھی بہت پریشانی ہوا اور ان سے دبی زبان سے ذکر کیا جائے، تو وہ بے نیازی سے کہینگے: ہو جائیگا، کچھ نہ کچھ ـــ اور پھر خدا کے فضل و کرم سے ہو جاتا ہے کچھ نہ کچھ ـــ دو مزدوروں کی محنت کی بدولت ہمیں کبھی کسی فرد یا ادارے کا احسان اٹھانے کی، خدا نخواستہ ضرورت نہیں پڑی۔

آج کل علاوہ دواؤں کے دو چیزوں کا اور شوق ہوا ہے: "اوڈومس" مچھر کی کریم کہ مچھر دانی سے وہ الجھتے ہیں؛ اور شیونگ لوشن۔ ایک بار لڑکی نے ان کو اس کا تحفہ دے دیا تھا۔ اب پابندی سے اسی کا استعمال ہوتا ہے، ختم ہو جاتی ہے، تو چپکے سے اس سے کہتے ہیں: "بھئی، ہمارا لوشن ختم ہو گیا ـــ لا دینا ـــ تم ہی نے عادت ڈال دی ہے" یعنی یہ معذرت بھی ضروری ہے! "اسٹین لیس اسٹیل" کے ریزر بلیڈ ان کو تحفے میں ملتے رہتے ہیں جس بلیڈ سے دوسرے پچاس یا شاید ساٹھ ستر حجامتیں بناتے ہیں۔ عابد صاحب کے پاس سترہ اٹھارہ بار سے زیادہ وہ نہیں چلتا۔ اور حجامت بناتے وقت کاٹتے اس قدر ہیں کہ کبھی کبھی تو ہم گھبرا جاتے ہیں۔ وہ اسے چھپانے کی بہت کوشش کرتے ہیں، مگر تولیہ راز فاش کر دیتا ہے۔

عابد صاحب کی زبان سے کوئی بُرا یا سخت لفظ کسی کے لیے آج تک نہیں نکلا، لہجہ سخت ہو سکتا ہے۔ ہاں بیوی سے جھگڑنے کا حق وہ سمجھتے ہیں، ہر شوہر کو ہے۔ اس کا جواز وہ گاندھی جی سے پیش کرتے ہیں کہ انھوں نے کہا ہے کہ ہر ایک کو اپنی بیوی سے لڑنے کا حق حاصل ہے۔ ویسے ہم بھی اپنے اس حق سے کبھی دستبردار نہیں ہوئے مگر ہماری لڑائی نہ کبھی خاندانی معاملات پر ہوتی ہے، نہ گھریلو مسئلوں پر۔ اکثر بہت چھوٹی سی بات پر وہ جھلا جاتے ہیں: "دیکھیے، آستین پر دھبّا لگ گیا"؛ "یا روشنائی کیسے گرائی"؛ "یا ڈاکٹر کو فون کیا"؟ کبھی کبھی بالکل ہی غیر متعلق بات پر جھگڑا ہو جاتا ہے۔ میری والدہ بچپن میں ہم لوگوں سے کہا کرتی تھیں کہ تم بچے اس پر جھگڑتے ہو کہ احمد شاہ کی ڈاڑھی بڑی کہ محمد شاہ کی! بس کچھ ایسا ہی معاملہ ہمارے جھگڑوں کا سمجھیے۔ ادبی بحث، سیاسی بحث، عورت مرد کی بحث بڑھ کر جھگڑا بن سکتی ہے۔ (ویسے وہ سختی سے عورت مرد کے مساوی حقوق کے قائل ہیں) سب سے سخت لڑائی ۱۹۴۶ء میں اس پر ہوئی تھی کہ ذاکر صاحب کو وزیرِ تعلیم بنایا جائیگا یا نہیں۔ وہ مدبّر کی حیثیت سے مستقبل کا نقشہ پڑھ سکتے تھے، میں جذباتی ہو کر خفا ہو رہی تھی۔ وہ کہتے: دیکھیے گا۔ دیکھیے گا؛ ذاکر صاحب کیا بنتے ہیں!—" میں کہہ رہی تھی "آپ یونہی کہا کرتے ہیں؛ یہ لوگ کچھ بھی نہیں بنائینگے انھیں"۔ (اس وقت ذاکر صاحب کا اعزاز ہم اپنا ذاتی اعزاز تصوّر کرتے تھے) اس پر وہ بگڑ گئے "آپ مجھے احمق سمجھتی ہیں"۔ میری بھابی جان نے بعد میں مجھے سمجھایا کہ بیوقوف! کہیں ایسی باتوں پر میاں بیوی لڑتے ہیں! اب یہ جھگڑے بہت کم ہوتی جا رہی ہیں۔ دونوں ایک دوسرے کے زیادہ مزاج شناس اور ہمخیال ہو چکے ہیں۔ اگر کسی معاملے میں ہم رائے نہ ہو سکیں، وہاں خاموش سمجھوتا ہو جاتا ہے۔ پھر بھی یہ جھگڑے بالکل بند نہیں ہو گئیں۔ سید محمد محسن زیدی مرحوم فرمایا کرتے تھے کہ جو میاں بیوی جھگڑ نہ سکیں، ان میں دوستی، محبت اور برابری قائم نہیں رہ سکتی۔

میں جب کبھی لوگوں کو یہ کہتے سنتی ہوں کہ عابد صاحب اپنی بیوی کے حکم پر چلتے ہیں، تو مجھے ہنسی آجاتی ہے (اسی طرح جب لوگ یہ کہتے ہیں کہ عابد صاحب اپنی بیوی کو لکھ کر دیتے ہیں، تو مجھے بہت ہنسی آتی ہے) ویسے کوئی عورت مجھ سے پوچھے، تو میں اس کو کان میں یہ راز کی بات بتاؤں کہ اس کا گر ہے شوہر کی رضا میں اپنی رضا کو اس طرح گم کر دینا اور اس کی خواہش اس انداز میں پوری کرنا کہ لوگ خرد کا نام جنوں رکھ دیں اور جنوں کا نام خرد ـــــ اور سمجھیں کہ میاں بیوی کے حکم پر چل رہا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہمارے ہاں دوسرے کو اپنے حکم پر چلانے کا کوئی سوال ہی نہیں۔ کچھ باتیں ہم سے متعلق ہیں اور ان کے فیصلے کے تمام تر ہم مجاز ہیں۔ کچھ معاملات ان کے فیصلہ کرنے کے ہوتے ہیں اس پر سر جھکانا میرا فرض ہے۔ اور بہت سی باتیں دونوں کے مشورے اور بحث کے بعد باہمی رضامندی سے انجام پاتی ہیں۔ ارے، توبہ، اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہم اپنی تعریف کر رہے ہیں۔ اس کا سہرا بھی دراصل انھیں کے سر ہے۔ یہ ان کا کمال ہے کہ ہم سے تیز مزاج کو انھوں نے خاموشی سے ایسی تربیت دی کہ ہمیں مزاج اپنے قابو میں کرنا پڑا۔ جن معاملات کا تعلق ہم سے ہے، عابد صاحب ان میں دخل نہیں دیتے بلکہ ہم اصرار کر کے دخل دلانا چاہیں یا کوئی شکایت کریں تو وہ دامن چھڑا لیتے ہیں: یہ آپ جانیں، یہ سب ذمہ داریاں آپ نے خود اپنے اوپر اوڑھ لی ہیں، میں تو خاندانی جھگڑوں، بکھیڑوں سے بہت گھبرا رہا ہوں۔ تو اب کوئی ہمیں بتلائے؟

ایسے قاتل کا کیا کرے کوئی

لیکن جب کوئی نازک وقت آپڑے، اس وقت لامحالہ ان کے دخل دینے کی ضرورت پیش آجاتی ہے اور وہ بڑے تدبر سے مسئلے کو اس طرح سلجھا دیتے ہیں کہ دونوں فریق مطمئن ہوجائیں (نہ بھی ہوں، تو ان سے اس کا اظہار نہیں کرتے)۔ ایک اور خصوصیت عابد صاحب کی یہ ہے کہ ان کی ہمدردی ہمیشہ ملزم کی طرف ہوتی ہے۔ انھیں

یقین ہوگا کہ وہ غریب کسی دماغی الجھن میں گرفتار ہے یا گھریلو پریشانیاں اسے گھیرے ہیں، ورنہ صحت تو ضرور ہی خراب ہوگی۔ سمجھانے، جھیل جانے، معاف کر دینے کی نصیحت اکثر اس غریب کو ہوتی ہے، جو دوسروں کی زیادتیوں کا ہدف ہو کہ وہ بدقسمتی سے ذہنی توازن اور صحتِ دماغ کا مالک ہے۔ جس پر جتنا زیادہ اعتماد اور محبت ہوگی اس سے اتنا ہی زیادہ توقع کریں گے۔ خاندان والے ان کی محبت میں یہ بھی جھیل لیتے ہیں۔

لڑکے لڑکیوں کی مناسب تعلیم وتربیت وغیرہ کا انتظام، وہ جانتے ہیں کہ ہوتا رہیگا۔ لیکن اگر کہیں انھیں یہ احساس ہو جائے کہ تعلیم ٹھیک ڈھنگ پر نہیں ہو رہی ہے یا وہ درجے میں کمزور ہے، تو عابد صاحب اپنے ضروری سے ضروری کام کو ملتوی کر کے اس کو پڑھانے پر آمادہ ہو جائینگے۔ پہلے پڑھاتے وقت بہت الجھتے اور ڈانٹتے تھے (بدقسمتی سے ہمارے ساتھ بھی یہی معاملہ پیش آیا جس سے ہم ان سے کبھی زیادہ دن انگریزی نہ پڑھ سکے) اب زیادہ ضبط پیدا ہوگیا ہے۔ برسوں پہلے کا ذکر ہے۔ ہم مسوری میں تھے۔ ایک لڑکی کو میٹرک کا امتحان دینا تھا اور عابد صاحب اسے انگریزی پڑھا رہے تھے۔ ایک دن الجھ کر اس سے کہہ دیا کہ تم عمر بھر یہ امتحان نہیں پاس کر سکتیں! ظاہر ہے اس نے رو رو کر اپنا بُرا حال کیا۔ میری ان سے خوب بحث ہوئی کہ بھلا کہیں اس طرح طالبعلم کا دل توڑا جاتا ہے! اگلے دن پھر پڑھانا شروع کر دیا — آج وہی لڑکی پی ایچ ڈی کر چکی ہے۔ ابھی چند دن ہوئے، ایک دوسری اسکول کی لڑکی کے امتحان میں نمبر کم آئے۔ ان کی نظر کارڈ پر پڑ گئی۔ اب فکر لگ گئی۔ آج کل ضروری کام چھوڑ کر، وقت نکال کر (جس سے چند منٹ ہمیں بھی مشکل سے نصیب ہوتے ہیں) اسے انگریزی پڑھاتے ہیں اور بہت صبر وضبط کے ساتھ۔ اپنے ایک لڑکے کی طرف سے فکر تھی کہ اس کا ریسرچ کا کام ٹھیک نہیں ہو رہا ہے۔ ساری رکاوٹوں کے باوجود

اسے دلی بلاکر ریسرچ کے کام میں لگا دیا۔

چھوٹے بچوں سے کوئی خاص دلچسپی نہیں، لیکن ان سے بات بہت عزت کے ساتھ کرتے ہیں۔ جو بزرگ بچوں کو کھلونا بنا لیتے ہیں، اور ان کی شخصیت کا احترام نہیں کرتے، ان سے عابد صاحب بہت ناراض ہوتے ہیں۔ لیکن بچے کی بیجا ضد اور ہٹ وہ پسند نہیں کرتے۔ ان سے وہ بڑوں جیسی تہذیب، تمیز کی اور بات کو سن کر سمجھ لینے اور مان جانے کی توقع رکھتے ہیں۔ رونے یا بدتمیزی پر کسی کا بھی بچہ ہو، وہ ڈانٹ دیا کرتے تھے اور اس کی پروا نہیں کرتے تھے کہ بچے کے ماں باپ کو بُرا لگیگا، یا بچہ ان سے خفا ہوجائیگا۔ دو چار بار تو چپت بھی لگا دیا۔ اب میں نے کسی طرح ان کو یہ بات سمجھا دی ہے کہ آپ دوسروں کے بچوں سے لاڈ پیار تو کر سکتے ہیں، مارنے ڈانٹنے کا حق ماں باپ صرف اپنے تک محفوظ رکھتے ہیں۔ میں اپنے خاندان کے بعض ایسے "بچوں" کو جانتی ہوں، جنھوں نے اب تیس چالیس برس کی عمر تک پہنچ جانے کے باوجود ان کی ڈانٹ کو معاف نہیں کیا۔ ویسے چھوٹے بچے ان سے بےتکلف تو نہیں ہوتے، مگر ان کو "آئیڈیالائز" ضرور کرتے ہیں۔ خاندان کے کسی بچے سے پوچھیے کہ اسے سب سے اچھا کون لگتا ہے۔ جواب ہمیشہ عابد صاحب کے حق میں ملیگا۔

لیکن خاندان میں سب سے زیادہ ان کی ہمدردی اور محبت کے حقدار ان کے نوکر ہوتے ہیں (جی ہاں، وہ سب ہمارے خاندان کے فرد ہوتے ہیں۔ پہلے دس پندرہ برس رہتے تھے، اب دس پندرہ مہینے بھی رہ جائیں تو بڑی بات ہے)، یوں ان کے سارے جھگڑے بکھیڑے ہنگامے ہمارے سر۔ ان کی نافرمانیاں، نالائقی ہم جھیلیں لیکن جب ان کو مراعات حاصل کرنی ہوں یا کسی کی شکایت کرنی ہو تو وہ عابد صاحب سے رجوع کرتے ہیں۔ کبھی تو ہم ہار کر، عاجز آکر ان سے خود بھی مدد اور دخل دینے کی درخواست

کرتے ہیں۔ اب عابد صاحب سب سے پہلے تو یہ معلوم کرینگے کہ اسے پریشانی کیا ہے؟ گھر میں کوئی اس سے بدسلوکی تو نہیں کرتا؟ اس کی صحت تو خراب نہیں ہے؟ تنخواہ تو چاہے سو ہو، یا ڈیڑھ سو، یا کم زیادہ) کم پڑتی ہی ہے سب کو، اور بھی ضرور اسے کوئی الجھن ہوگی۔ نتیجہ ہمیشہ نوکر کے حق میں مفید ہوتا ہے۔ اس کا علاج کرایا جائیگا۔ برتن بہت توڑتا ہے، تو عینک دلوانے کی مہم ہوگی۔ تنخواہ بڑھائی جائیگی۔ اُسے کم، دوسروں کو زیادہ سمجھایا جائیگا ـــ اور یہ اندیشہ کہ آپ اس سے اچھا سلوک نہیں کرتیں" دلداری الٹی اسی کی ہوتی ہے۔ نوکر بھی اس بات کو خوب سمجھ گئے ہیں، اور اس سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ تجربے نے ہمیں سکھایا ہے کہ یہ سودا مہنگا پڑتا ہے۔ خود ہی اس مسئلے سے نبٹنا چاہیے۔ کیونکہ وہ تو بہر حال کمزور کے ساتھی ہیں۔ آج کل کے نوکر اور "کمزور"؟ کوئی گھر والیوں کے دل سے پوچھے!

عابد صاحب کی ایک اور "کمزوری" معیار پرستی ہے۔ جھوٹ، یہ کیسا ہی مصلحت آمیز ہو، وہ برداشت نہیں کر سکتے۔ بدگوئی، غیبت، عیب جوئی، کسی پر طنز و طعن کرنا، تو وہ سُن بھی نہیں سکتے۔ کسی کا عیب یا نالائقی بالکل سامنے آجائے، تو سختی سے ہونٹ بند کر لینگے۔ کوئی دوسرا اس کا ذکر کریگا، تو ناگواری سے بات ٹال دینگے۔ تنگدلی، کم ظرفی، تعصب اوچھاپن، شیخی، غرور، خودستائی، خود پرستی کے الفاظ نہ ان کے لغت میں ہیں، نہ یہ صفات ان کی سیرت کو چھو کر نکلی ہیں۔ اپنے ساتھی کو بھی وہ اسی سطح پر دیکھنا چاہتے ہیں۔ دوستوں میں بھی یہ صفات ڈھونڈتے ہیں۔ جو ان کے معیار پر پورے اتریں، ان سے گہری دوستی ہوتی ہے۔ جن میں ان خوبیوں کا غلبہ ہو، ان سے بھی دوستی ہو جاتی ہے جو لوگ دوسری قسم کے ہوں، ان سے صاحب سلامت، شناسائی ہوگی، دوستی نہیں۔ ان کا رفیق اور دوست بننے کے لیے انسان کو بڑی ریاضت کرنی پڑتی ہے۔ عورتوں میں ان کی دوستی کم ہی خواتین سے ہوگی۔ عزیز سیدین اور قدسیہ زیدی سے بہت گہرے

مراسم تھے، بالکل سگے بھائی بہن کے سے۔ چند اور خواتین ہیں جن کو وہ بہن یا بھابی سمجھتے ہی نہیں، ایسا سمجھتے بھی ہیں۔ نوجوان نسل کی ان لڑکیوں سے بھی ان کی بےتکلفی اور دوستی ہو سکتی ہے، جوان سے سیاسی، علمی، ادبی بات چیت کر سکیں۔ ہلکی پھلکی گفتگو یا گپ شپ وہ بہت کم کرتے ہیں۔

بظاہر وہ بہت غیر جذباتی انسان نظر آتے ہیں۔ لوگ ان کو "میٹر آف فیکٹ" یا دو اور دو چار قسم کا آدمی سمجھتے ہیں مگر ایسا ہے نہیں۔ جذبات سے عاری انسان یا پتھر کا بت ہوگا یا فرشتہ۔ میں دونوں کو برداشت نہیں کر سکتی۔ عابد صاحب بہت حساس ہیں۔ ایسا آدمی جذبات سے عاری کیسے ہو سکتا ہے! ہاں وہ کبھی جذبات سے مغلوب نہیں ہوتے۔ کوئی کام محض جذباتی رَو میں بہہ کر نہیں کرتے۔ پہلے اسے عقل کی کسوٹی پر کستے ہیں۔ حالات کا بہت اثر لیتے ہیں، خواہ وہ ملکی ہوں، یا سیاسی یا بین الاقوامی، خاندانی ہوں، یا بالکل ذاتی۔ خوشی اور غم دو موقعے خاص طور پر ایسے ہوتے ہیں، جب ہم کسی شخص کے کیریکٹر اور مزاج کو بےنقاب دیکھ سکتے ہیں۔ خوشی کا موقع ہو تو عابد صاحب کے ہونٹوں پر دھیمی دھیمی دلنشیں مسکراہٹ سے زیادہ آپ نہ دیکھ سکیں گے۔ انھیں قہقہہ لگاتے تو آج تک کسی نے دیکھا ہی نہیں۔ سچی اور گہری خوشی کے آثار ان کے چہرے پر اپنے دو عزیز ترین دوستوں کو دیکھ کر جھلکتے تھے۔ صد حیف کہ اب وہ دونوں خدا کو پیارے ہو چکے، اور ان کے بعد عابد صاحب کی زندگی میں مسرت تو کیا، سکون صرف کام میں رہ گیا ہے ــ کام جو ان دونوں کا ہے، یا ان کو بہت عزیز تھا۔ غم، اور کیسے کیسے غم، انھوں نے جس طرح جھیلے، اس کو صرف صبر جمیل کا نام دیا جا سکتا ہے۔ اپنی اکلوتی بچی کی موت کا غم کبھی انھوں نے مجھ پر بھی ظاہر نہیں کیا۔ اپنے والد کی وفات پر کسی نے ان کے آنسو نہیں دیکھے۔ ہاں گاندھی جی اور پنڈت نہرو کی موت پر وہ ضرور روئے تھے۔ اب سے پانچ سال پہلے ہم حج سے واپس آئے، تو ایرپورٹ پر وہ جانکا؟

صدیوں نے ہمارا خیر مقدم کیا۔ میرے چھوٹے بھائی جان اور عابد صاحب کا نوجوان بھانجا جسے بیٹے کی طرح پالا تھا، ہمارے پیچھے داغِ مفارقت دے گئے تھے۔ ان حادثات کو جس خاموشی، جس صبر کے ساتھ انھوں نے برداشت کیا، اسے دیکھ کر دل پھٹنے لگتا تھا۔ سب سے سخت وقت ان پر ذاکر صاحب اور سیدین صاحب کی جدائی کا تھا۔ وہ صرف ان کے دوست ہی نہیں تھے؛ بھائی، رفیق، محبوب سبھی کچھ تھے۔ چپکے چپکے رات کی تنہائی میں انھوں نے آنسو ضرور بہائے ہوں گے مگر پسماندوں کو دلاسا دینا اور ان کے کام میں اپنے کو کھو دینے ہی میں ان کو تسلّی ہوتی ہے۔ یوں بھی وہ کسی سے محبت کا اظہار زبان سے نہیں کرتے۔ ہاں زبانِ قلم یہ راز فاش کر دیتی ہے۔ عابد صاحب کے کچھ دوستوں اور عزیزوں کے پاس ان کے لیسے محبت بھرے خطوط ہیں جن کو پڑھ کر لوگ حیرت میں رہ جائیں کہ کیا یہ اسی غیر جذباتی انسان کے دل کی آواز ہے!

وہ زاہدِ خشک بھی سمجھے جاتے ہیں لیکن ان کے وہ دوست اور ساتھی جو ایک عرصے سے ان سے قریب رہے ہیں جانتے ہیں کہ عابد صاحب کی گفتگو کتنی دلچسپ اور مزاحیہ ہوتی ہے۔ ایک زمانہ تھا، جب ان کے دلچسپ فقروں اور لطیفوں کی مثال دی جاتی تھی۔ اور جو غریب ان کے فقروں کا نشانہ بنتا تھا، اسے ہنستے بنتی تھی، نہ روتے۔ ہم خیال و ہم مذاق بےتکلف دوستوں کی محفل ہوتی، کوئی ان کی پسند کی بحث چھڑ جاتی، پھر دیکھیے انداز گل افشانیِ تقریر! لیکن کچھ تو عمر کے ساتھ ساتھ یہ احساس بڑھا کر دوسروں پر فقرے کس کر یا کسی کو ستا کر ہنسنا ظرافت نہیں۔ کچھ کاموں میں بھی اپنے کو اتنا پھنسا لیا اور اس سے بھی زیادہ حادثاتِ زمانہ نے دل مرجھا دیا ہے کہ احساسِ تنہائی بڑھ گیا ہے۔ اب خندہ ہائے بیجا کا دماغ کہاں! وہ پیارے دوست کہاں، جن کے ساتھ بیٹھ کر یہ باغ و بہار باتیں ہوتی تھیں! پھر بھی کبھی کبھار جب وہ موڈ میں

آخر لطیفہ گوئی یا فقرہ کسنے پر آجائیں، تو لطفِ مجلس دو بالا ہوجاتا ہے۔ ویسے اس میں بھی "صحتِ بیان" پر زور رہتا ہے۔ میں کوئی قصہ یا لطیفہ سناؤں تو اس کی تصحیح کرنے لگتے ہیں۔ اسی لیے میں کبھی کبھی چڑ کر ان کو "میرے صحیح دوست" کہہ دیتی ہوں۔

پیسہ، آپ نے سن ہی لیا کہ ان کے ہاتھ میں نہیں رہتا۔ یہ بات لوگ عام طور پر جانتے ہیں اور ان کے خزانچی سے رجوع کرتے ہیں لیکن کبھی ایسے انجان لوگ بھی آجاتے ہیں جو براہِ راست ان سے مدد کے طالب ہوتے ہیں۔ وہ زیادہ فائدے میں رہتے ہیں۔ یوں انھیں کوئی فکر نہیں ہوتی کہ کب، کیسے، کیا، دیا گیا۔ لیکن جب کوئی ان سے مانگ بیٹھے معمولی رقم ہو، یا ان کی حیثیت سے زیادہ کا مطالبہ ہو— عابد صاحب اس سے انکار نہیں کر سکتے۔ وہ ہمارے پاس آئینگے، انداز معذرت کا ہوگا، مگر لہجہ مضبوط: "صاحب! یہ تو دینے ہی پڑینگے"۔ اب چاہے زمانہ کیسا ہی کٹھن ہو، یا مہینے کا آخر ہو، ان کا حکم کیسے ٹل سکتا ہے! وہ تو کہیے، ہم خدا کے فضل سے خاندان بھر کے پڑوسیوں کے، نوکروں کے، "امین" ہیں۔ اور اکثر ان امانتوں میں "خیانت" کر کے مطالبہ ادا کرنا پڑتا ہے کسی کی نوکری کے لیے سفارش کا خط لکھنا ہو، یا فون کرنا ہو، یا کسی اور مسئلے کے لیے کسی صاحبِ اقتدار سے ملنا ہو (حالانکہ اپنے ذاتی کام کے لیے کبھی ان صاحبانِ اقتدار سے ملنے کی زحمت نہیں کی) مضمون دیکھنا ہو، یا کسی کی کتاب پر نظر ڈالنی ہو۔ عابد صاحب کے لیے وہ کام سب سے ضروری اور اہم ہونگے۔ جانے ان کے لیے وقت کہاں سے آجاتا ہے (یوں کبھی کبھی کسی بچارے کی کتاب کا مسودہ کھو بھی جاتا ہے، مگر اس کی خوش قسمتی سے کبھی نہ کبھی پھر مل بھی جاتا ہے) بعض وقت ہمیں رشک آتا ہے: کاش کہ ہم بھی "غیر" ہوتے، تو اپنے کام کس آسانی سے ان سے کرا سکتے تھے۔

ایک بات اور چپکے سے کہنے کی ہے! عابد صاحب "ضدی" آدمی ہیں۔ جو بات وہ صحیح سمجھیں، اس سے ان کو ہٹا دینا کسی کے بس کی بات نہیں۔ فیصلہ بہت سوچ بچار کے بعد، ہر پہلو پر غور کر کے ہوتا ہے۔ مگر جب ہو گیا، تو اب پہاڑ اپنی جگہ سے ٹل جائے ڈاکٹر عابد حسین نہیں ٹلینگے۔ وہ بات چھوٹی سی بھی ہو سکتی ہے، اور بڑی سے بڑی بھی۔ پانچ سال پہلے ہم لوگوں نے حج کا فریضہ ادا کرنے کا فیصلہ کیا۔ خدا کی مہربانی سے، وسائل بھی کسی طرح مہیا ہو گئے۔ ہوائی جہاز سے جانا آنا تھا۔ ایک مہینے کے لیے عابد صاحب کو آل انڈیا ریڈیو سے چھٹی لینی تھی، جہاں وہ اردو کے ساہتیہ صلاحکار کا فرض انجام دیتے ہیں۔ ویسے عام طور پر یہ ادبی مشیر نہ چھٹی لیتے ہیں نہ حاضری دیتے ہیں۔ یہ گویا ایک طرح کا وظیفہ سا ملتا ہے۔ مگر عابد صاحب جتنے سال اس سے وابستہ رہے، ہر ہفتے جانا، وہاں معاملات کو دیکھنا، غور کرنا، مشورے دینا، مہینے میں دو ایک تقریریں لکھ کر دینا، جلسوں میں پابندی سے شرکت کرنا، انھوں نے اپنا معمول بنا لیا تھا۔ اور اس اصول کے تحت انھوں نے ایک ماہ کی چھٹی مانگی! وہاں کوئی ادبی مشیر کبھی حج کو نہ گیا تھا، تو بھلا چھٹی کس مد سے دی جاتی! لال فیتے کی پابندی ٹھہری۔ اسٹیشن ڈائرکٹر نے کہا: آپ استعفا دے کر چلے جائیں۔ واپس آنے کے بعد ہم پھر آپ کو یہ جگہ پیش کر دینگے۔ میں نے خیال کیا خطرہ ہے۔ واپسی پر شاید دوبارہ جگہ نہ ملے۔ عابد صاحب سے کہا، سوچ لیجیے۔ مگر عابد صاحب یہ برداشت نہیں کر سکتے تھے کہ وہ اس کی خاطر حج کا ارادہ ترک کر دیں کہ ریڈیو کا محکمہ چھٹی نہیں دے رہا۔ "نہیں ہم ضرور جائینگے۔" انھوں نے استعفا دے دیا۔ حج کو گئے۔ آنے والے وقت نے بتایا کہ اگر ہم اس وقت نہ گئے ہوتے، تو پھر شاید کبھی نہ جا سکتے۔ بہر حال واپس آئے، تو ریڈیو نے جگہ پیش نہیں کی۔ عابد صاحب نے یہ گوارا نہیں کیا کہ خود اس کے لیے اصرار کریں۔ دو سال بہت سخت گزرے۔ مگر ان کی پیشانی پر

نہ شکن آئی اور نہ ایک لفظ کہا کہ اس وقت ایسا نہ کیا ہوتا، تو یہ پریشانی نہ ہوتی۔

وہ دس سال سے "اسلام اینڈ دی موڈرن ایج سوسائٹی" کے قیام کے منصوبے بنا رہے تھے، مگر وسائل فراہم نہ ہوتے تھے۔ اب یکسوئی سے اس کام میں لگ گئے۔ جس کسی صاحبِ علم و فکر نے بھی سنا، بہت سراہا، داد دی۔ مگر اس سے کام تو نہیں چلتا۔ ذاکر صاحب اور سیدین صاحب دونوں اس اسکیم کے دل و جان سے حامی تھے اور اس کے قائم کرنے میں ان دونوں کی مدد اور مشورہ شامل رہا، مگر شروع میں وہ دونوں ہی فکرمند تھے۔ کہ اتنا بڑا کام، اس پر دو دو رسالوں کی ترتیب اور اشاعت — عابد صاحب کی کمزور صحت اور یہ عمر — اتنا بڑا بوجھ تنہا کیسے اٹھائیں گے! ایک بار ذاکر صاحب نے مجھ سے کہا کہ آپ عابد صاحب کو اس سے باز نہیں رکھ سکتیں! یہ بہت پھیلا ہوا اور مشکل کام ہے۔ یہی بات ایک بار سیدین صاحب نے کہی کہ تو ان کو سمجھا کہ یہ کام بہت کٹھن ہے — یہ کیسے اس کو کر سکیں گے! میں نے دونوں ہی سے یہی کہا کہ میری طرح آپ بھی خوب جانتے ہیں کہ عابد صاحب ضدّی آدمی ہیں، ایک بار جو ارادہ کر لیا، اس سے اب انھیں کوئی نہیں ہٹا سکتا۔ ان دونوں کو عابد صاحب سے جو گہری محبت اور ان کی صحت کی فکر تھی، اسی کی وجہ سے انھوں نے یہ کہا تھا، ورنہ وہ اس کام کی اہمیت اور ضرورت سے پوری طرح آگاہ تھے اور یہ بھی کہتے تھے کہ اسے کوئی کر سکتا ہے، تو صرف عابد صاحب۔

آخر سوسائٹی قائم ہوئی، عملہ رکھا گیا۔ اردو رسالے "اسلام اور عصرِ جدید" کا پہلا شمارہ نکلا۔ اس زمانے میں ذاکر صاحب کہیں باہر دورے پر گئے ہوئے تھے۔ واپس آئے تو ان کے سکریٹری سے وقت لیا گیا۔ ۹ مئی کو ہم دونوں کو جا کر ذاکر صاحب کو وہ پرچہ پیش کرنا تھا — وہ ۳ ہی کو مالکِ حقیقی سے جا ملے ۱۱ ہے لبا آرزو کہ خاک شدہ — اب سیدین صاحب نے کام کو پھلتا پھولتا دیکھا، وہ سوسائٹی کے

نائب صدر بھی تھے۔ ان کی ہر مدد، ہر مشورہ شامل حال تھا اور اس کے کام کو وہ بہت سراہتے تھے۔ مگر وہ بھی عابد صاحب کو اکیلا چھوڑ گئے ــــ آج عابد صاحب اس کٹھن اور عظیم کام کو ان دونوں کی پیاری یاد میں تن تنہا انجام دے رہے ہیں۔ تو ایسی ہے ان کی ضد!

جب کسی کام سے باہر چلے جاتے ہیں (وہ جو سفر سے گھبرایا کرتے تھے، اب سوسائٹی کے سلسلے میں لمبے لمبے سفر اندرونِ ملک اور باہر کے ملکوں کے کرتے رہتے ہیں)، تو گھر میں بڑا سناٹا، بے کیفی اور اداسی ہو جاتی ہے، جیسے بھرا گھر خالی ہو گیا ہو، جیسے جسم میں روح نہ رہی ہو۔ جب وہ سفر پر جانے والے ہوتے ہیں، تو ہم بڑے بڑے منصوبے بناتے ہیں کہ ان کے جانے کے بعد یہ کام کرینگے، یہ لکھینگے، یہ پڑھینگے۔ چھ سات گھنٹے مسلسل کام کریں گے اور بیچ میں کوئی خلل نہیں ڈالے گا۔ گویا میاں ہمارے گھر نہیں اور ہمیں کسی کا ڈر نہیں، یعنی کہیں کی فکر نہیں رہیگی۔ مگر ہوتا یہ ہے کہ ان کی غیر موجودگی میں ہر کام سے جی اچاٹ ہو جاتا ہے۔ وقت کاٹے نہیں کٹتا۔ اور اگر اس اثنا میں کوئی پریشانی گھیر لے، کوئی بیمار پڑ جائے، تو سخت الجھن ہوتی ہے کہ ان کی موجودگی کسی مسیحا کے وجود سے بڑھ کر تقویت دیتی ہے اور ہم خود بیمار ہو جائیں، تو یہ فکر لگ جاتی ہے کہ ہا، بچارے عابد صاحب ہمارے بعد پہنچینگے، تو ان کا کیا حال ہو گا! اللہ میاں سے کم سے کم دس پانچ دن کی زندگی کی دعا مانگ لیتے ہیں۔ مگر روز کی بیماریاں جو ہمارا مقدر ہیں، ان کے آجانے کے بعد بے حقیقت لگنے لگتی ہیں۔ جیسے ان کی اب کوئی اہمیت ہی نہیں رہی۔ اور وہ سمجھتے ہیں کہ بیمار کا حال اچھا ہے۔

گھر کے سبھی افراد نوکر، پڑوسی تک ان کی غیر موجودگی میں یہ کہتے سنائی دیتے ہیں کہ عابد صاحب کے جانے کے بعد گھر میں بڑا سناٹا ہو گیا ہے ــــ گھر

اچھا نہیں لگتا اور چھوٹے بچے بار بار پوچھتے ہیں : اچھے ابّا ، کب آئینگے
اتنا کم آمیز، کم گو ، خاموش اور بظاہر بے تعلق انسان اور خاندان میں اتنا
ہر دلعزیز! اس کا راز کیا ہے ؟
یہ صرف وہی جان سکتے ہیں ، جو عابد صاحب سے بہت قریب ہیں ۔

○

ڈاکٹر سیّد عابد حسین

مالک رام

ساہتیہ اکاڈمی
نئی دلّی

ڈاکٹر سیّد عابد حسین

آبا و اجداد

ڈاکٹر سیّد عابد حسین کے آبا و اجداد ترمذ سے ہندستان آئے؛ اور وہ اولاد میں تھے حضرت امام زین العابدینؑ کے صاحبزادے حسین اصغر کی۔ خاندانی روایت کے مطابق اُن کے مورثِ اعلیٰ سیّد حسن بندگی سولھویں صدی میں واردِ ہندستان ہوئے۔ فرخ آباد اور کانپور کے درمیان، قنوج سے تھوڑی دور، ایک گاؤں داعی پور ہے، سیّد صاحب موصوف نے یہاں ایک خانقاہ تعمیر کی۔ قرب و جوار میں رہنے والوں نے انھیں ہاتھوں ہاتھ لیا اور ان کے علم و فضل اور رُشد و ہدایت سے استفادہ کرنے لگے۔ ہر شام خانقاہ میں فقیر کا دربار لگتا، لوگ اپنی ضرورتیں بیان کرتے، اور حسبِ توفیق فیضیاب ہوتے۔ لنگر جاری تھا، جہاں سے حاجتمندوں کو کھانا تقسیم ہوتا تھا۔ ان کی یہ خانقاہ آج بھی داعی پور میں موجود ہے۔

کہا جاتا ہے کہ ایک دن ایک بڑھیا اِن کی خدمت میں حاضر ہوئی۔ اس

نے عرض کیا کہ میرے ایک جوان ناکتخدا بیٹی ہے؛ میں اس کا نکاح کرنا چاہتی ہوں، لیکن مفلس و نادار ہوں، جس کے باعث اس فریضے سے سبکدوش نہیں ہوسکتی۔ اس کے نکاح کے اخراجات کے لیے مجھے سو روپیہ درکار ہے۔ اتفاق کی بات کہ اس دن خانقاہ کے خزانے میں نقد روپیہ موجود نہیں تھا۔ شیخ نے حاضرین کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا: ہے کوئی جو اس عفیفہ کو سو روپے دےکر اس کی مشکل آسان کردے؟ حاضرین میں سے کسی نے جواب نہ دیا۔ جب کسی نے ہامی نہ بھری تو سید حسن بندگی کو جلال آگیا اور انھوں نے کہا کہ ہے کوئی جو سو روپے میں ہندستان کی بادشاہت کا طلبگار ہو؟ حسنِ اتفاق دیکھیے کہ شیر شاہ سوری جو ہنوز فرید خان کے نام سے مشہور تھا، اس مجمعے میں موجود تھا۔ اس کے ساتھ اس کا بیٹا جلال بھی تھا۔ جلال نے باپ کے اشارے پر دو سو روپے پیش کیے۔ اس پر سید حسن نے فرمایا:

دوصد رُوپیا میدہی، اے پسر!
برائے خود و ہم برائے پدر

جن اصحاب نے تاریخ ہند کا مطالعہ کیا ہے، انھیں معلوم ہے کہ اس کے بعد حالات نے پلٹا کھایا۔ پٹھانوں نے فرید خان کی قیادت میں ہمایوں کے خلاف بغاوت کردی اور قنوج کے نزدیک میدانِ جنگ میں ہمایوں کو شکستِ فاش ہوئی، جس پر اسے ہندستان کو خیرباد کہہ کر ایران کی راہ لینا پڑی۔ ہمایوں کی جلاوطنی کے بعد فرید خان نے شیر شاہ کا لقب اختیار کیا اور تختنشین ہوگیا۔ اسی سے ہندستان کی تاریخ میں سُور خاندان کی حکومت کے باب کا اضافہ ہوا۔ شیر شاہ کی مئی ۱۵۴۵ء میں وفات کے بعد امرائے سلطنت

نے جلال کو اس کا جانشین تسلیم کرلیا، حال آں کہ وہ سب سے بڑا بیٹا نہیں تھا، اور عام حالات میں اس کی تخت نشینی کا کوئی امکان نہیں تھا۔ اس نے اسلام شاہ کا لقب اختیار کیا، اگرچہ عام طور پر وہ سلیم شاہ کے نام سے مشہور ہوا۔ یوں سید حسن بندگی کی ان دونوں سے متعلق پیشگوئی پوری ہوئی۔
شیر شاہ نے سید حسن بندگی کو جاگیر عطا کی اور انھیں داعی الی الخیر کے لقب سے مخاطب کیا۔ کہا جاتا ہے کہ اسی لقب کی نسبت سے وہ گاؤں داعی پور کے نام سے مشہور ہوگیا۔
ڈاکٹر سید عابد حسین انھیں سید حسن بندگی کی نسل میں سے ہیں۔ ان کے پردادا سید مہدی علی وسطِ ہند کی ریاست سمتھر میں وکیل تھے۔ اُن کے بیٹے سید مہدی حسین (عابد صاحب کے دادا) ۱۸۳۷ء میں پیدا ہوئے۔ وہ سرکارِ انگریزی میں ملازم تھے اور مدتوں ناظر کلکٹری رہے۔ اس سلسلے میں ان کا برسوں بستی میں قیام رہا۔ جس زمانے میں مولانا شبلی نعمانی بستی میں وکالت کرتے تھے، سید مہدی حسین بھی وہیں تھے۔ ان کا ۱۹۱۵ء میں انتقال ہوا؛ وفات کے وقت عمر ۷۸ برس کی تھی۔

والدین

عابد صاحب کے والد سید حامد حسین کی تعلیم قدیم طریقے پر ہوئی۔ آدمی ذہین تھے، لیکن یا تو طلب علم سے طبیعت کو مناسبت نہیں تھی، یا کوئی اور سبب ہوا، تعلیم کی تکمیل نہ کرسکے۔ اس پر ستم یہ ہوا کہ بہت کم عمری میں ان کا نکاح کردیا گیا۔ خانہ داری کا بار جو سر پر آپڑا، تو انھیں فکرِ معاش ہوئی۔ اس پر وہ یکہ و تنہا گھر سے نکل کھڑے ہوئے اور بھوپال پہنچ گئے۔ یہ

نواب شاہجہان بیگم خلد مکان کا دورِ حکومت تھا؛ یہاں ان کے شوہر نواب امیر الملک والاجاہ صدیق حسن خان کا طوطی بولتا تھا۔ سید حامد حسین کی ان سے کچھ دور کی عزیزداری بھی تھی۔ انھوں نے اپنے حالات نواب والاجاہ کے گوش گزار کیے اور ان کی توجہ سے انھیں ریاست میں ملازمت مل گئی۔ جب ان کے قدم جم گئے، تو چند برس بعد ان کی درخواست پر ان کے والد سید مہدی حسین بھی بھوپال چلے گئے۔ وہاں وہ پہلے تحصیل حضور (تحصیل صدر بھوپال) میں تحصیل دار رہے اور اس کے بعد ناظمِ ضلع مقرر ہوئے۔ سید حامد حسین کچھ لاابالی قسم کے انسان تھے۔ شعر گوئی سے بھی کچھ دلچسپی تھی، لیکن زیادہ نہیں کہتے تھے۔ تاریخ کہنے میں البتہ خاص طور پر مہارت تھی۔

سید مہدی حسین مہتمم بخشیگری، روبکاری مقرر ہوئے تھے؛ ریاست کے مختلف افسروں کا تقرر اور تبادلہ انھیں کے محکمے سے متعلق تھا۔ وہ مدتوں یہاں ملازم رہے۔ آخر زمانہ میں جب سیدھے ہاتھ میں رعشے کی شکایت پیدا ہوئی اور لکھنے میں تکلیف محسوس کرنے لگے، تو انھوں نے بائیں ہاتھ سے لکھنے کی مشق پیدا کر لی۔ بالآخر ۱۹۰۴ء میں ۷۰ سال کی عمر میں پنشن پر سبکدوش ہوئے۔ ریاست بھوپال کے غالباً وہ پہلے ملازم تھے جنھیں پنشن ملی۔

اس کے بعد وہ داعی پور میں خانہ نشین ہو کر رہنا چاہتے تھے مگر گاؤں میں جی نہ لگا۔ تھوڑے ہی دن بعد بھوپال واپس چلے گئے۔ ۱۹۱۵ء میں وہیں انتقال فرمایا۔

سید حامد حسین کی شادی سہاں (ضلع اناؤ) میں ہوئی تھی۔ ان کے خسر سید محمد عابد

کا اپنے ضلع کے چھوٹے موٹے تعلقداروں میں شمار ہوتا تھا۔ بسبیلِ تذکرہ عابد صاحب کی نانی کے والد حکیم کمال الدین حسین اپنے زمانے کے مسلمہ حاذق طبیب تھے۔

ولادت، ابتدائی تعلیم

سید عابد حسین ۲۵ جولائی ۱۸۹۶ء (۱۴ صفر ۱۳۱۴ھ) ہفتے کے دن بھوپال میں پیدا ہوئے۔ 'منظور حسن' تاریخی نام ہے جس سے ہجری سال نکلتا ہے۔ ان کا نام عابد حسین غالباً ان کے نانا سید محمد عابد کے نام پر رکھا گیا تھا۔

تعلیم کے آغاز تک ان کا قیام بیشتر اپنی والدہ کے ساتھ کبھی ننھیال موہان میں اور کبھی لکھنؤ میں رہا۔ سکونت کی اس بار بار کی تبدیلی سے تعلیم میں بہت حرج ہوتا تھا۔ آخر ۱۹۱۰ء میں ان کے دادا سید مہدی حسین نے انھیں بھوپال بلا لیا تاکہ تعلیم میں باقاعدگی پیدا ہو سکے۔ اس وقت تک انھوں نے گھر کے طور پر تھوڑی سی اردو اور انگریزی پڑھ لی تھی۔ اس زمانے میں سید حامد حسین میونسپل بورڈ، بھوپال کے قانونی پیروکار تھے؛ ان کی کوشش سے سید عابد حسین کا جہانگیریہ ہائی اسکول کے پانچویں درجے میں داخلہ ہو گیا۔

اب انھوں نے پوری تندہی اور یکسوئی سے پڑھائی پر توجہ کی۔ ہنوز نویں درجے میں تھے کہ ۱۹۱۵ء میں دادا کا انتقال ہو گیا۔ اگلے برس ۱۹۱۶ء میں انھوں نے الٰہ آباد یونیورسٹی سے دسویں درجے کا امتحان پاس کیا۔ اس سال پوری یونیورسٹی میں پانچ ہزار امیدواروں میں سے صرف ۱۷۰۰ کامیاب ہوئے تھے

اور ان میں سے بھی صرف سات پہلے درجے (ڈویژن) میں آئے تھے؛ ان میں سے ایک عابد صاحب تھے۔

اعلیٰ تعلیم

ہائی اسکول کی منزل طے کر لینے کے بعد عابد حسین صاحب نے میور سنٹرل کالج الہ آباد میں انٹر کے درجے میں داخلہ لے لیا۔ یونیورسٹی کے وظیفے کے علاوہ بیس روپے ماہانہ کا ایک اور وظیفہ نواب ولی عہد بہادر نصر اللہ خان (بھوپال) نے جیبِ خاص سے عطا کیا۔ دس روپے ماہوار کا وظیفہ صاحبزادہ محمد حمید اللہ خان بہادر کی طرف سے پہلے سے مل رہا تھا؛ وہ بھی بدستور جاری رہا۔

انٹر میں انھوں نے ریاضی اور سائنس کے مضمون لیے تھے، لیکن جب دو سال بعد ۱۹۱۸ء میں آخری امتحان دیا تو اس میں یہ دوسرے درجے (ڈویژن) میں پاس ہوئے۔ دراصل ان کی طبیعت کو الجبرا اور جیومیٹری سے مناسبت نہیں تھی۔ نتیجے سے ناخوش اور غیر مطمئن ہو کر انھوں نے سائنس اور ریاضی کے مضامین ترک کر دیے اور بی اے میں آرٹس کا نصاب (فلاسفی، فارسی، انگریزی) پڑھنے لگے۔ ۱۹۲۰ء میں بی اے کا امتحان اول درجے میں پاس کیا۔ اتفاق کی بات کہ اس سال الہ آباد یونیورسٹی سے تین طالب علم درجۂ اول میں کامیاب ہوئے اور تینوں کے مجموعی نمبر برابر برابر تھے۔ بقیہ دو میں سے ایک سید نور اللہ تھے، جو بعد کے زمانے میں صوبۂ بمبئی میں محکمۂ تعلیم کے ڈپٹی ڈائرکٹر رہے اور پھر وہاں سے فارغ ہونے اور پنشن پانے کے بعد ذاکر صاحب اور کرنل بشیر حسین زیدی

کے زمانے میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے پرو وائس چانسلر رہے۔ ان کے انگریزی میں سب سے زیادہ نمبر آئے تھے، اس لیے ان کا نمبر بی۔ اے کی سند حاصل کرنے والوں میں اوّل اور عابد صاحب کا دوم قرار پایا۔

بی۔ اے میں ایسی نمایاں کامیابی پر عابد صاحب کو کئی وظیفے ملے: فرسٹ کلاس پانے پر حکومت کا وظیفہ، ۴۰ روپے ماہانہ؛ ولی عہد بہادر بھوپال کا ذاتی وظیفہ ۲۰ روپے؛ ریاست بھوپال کا، ۳۰ روپے؛ مسلم یونیورسٹی میں داخلے کے باعث ایم۔ اے کا وظیفہ، ۳۰ روپے۔ غرض اب ٹھاٹھ تھے۔ یہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے ایم۔ اے (فلاسفی) کے درجے میں داخل ہو گئے۔

یہ وہ زمانہ ہے، جب عدم تعاون کی تحریک کے باعث ملک میں ہر طرف ایک ہنگامہ بپا تھا۔ دن رات جلسے اور تقریریں ہو رہی تھیں۔ تعلیم و تعلّم پر کسی کو توجہ نہیں تھی۔ علی گڑھ میں بھی یہی حال تھا۔ عابد حسین صاحب کو ہر مہینے ۱۲۰ روپے مل جاتے، اور اس کے مقابلے میں تعلیم اور کام کاج صفر۔ یہ ٹھہرے پڑھنے لکھنے والے آدمی، اس صورتِ حال سے بہت پریشان اور آشفتہ خاطر ہوئے۔ بالآخر انھوں نے فیصلہ کر لیا کہ پھر الٰہ آباد چلے جائیں اور وہاں اپنی تعلیم جاری رکھیں۔ وہ تو ان کی اپنی یونیورسٹی ہی تھی، فوراً داخلہ ہو گیا۔ لیکن بہر زمین کہ رسیدیم، آسمان پیداست کے مصداق الٰہ آباد کی حالت بھی کچھ بہتر نہیں تھی؛ وہاں کی سیاسی فضا بھی بہت مکدّر تھی، مسلم ہوسٹل میں جہاں یہ مقیم تھے، ہڑتال ہو گئی۔ اور تو اور یہ الٰہ آباد یونیورسٹی کے کانووکیشن (سالانہ جلسے) میں اپنی بی اے کی سند تک وصول کرنے کو نہیں جا سکے۔ چنانچہ یہ پھر علی گڑھ واپس چلے آئے۔

جب ہنگامہ کچھ فرو ہوا، تو ڈاکٹر ضیا الدین نے الٰہ آباد سے بی اے کی سند منگوا کر ان کے حوالے کر دی۔ اسی کے ساتھ وکٹوریہ سلور جوبلی میڈل اور جسٹس اقبال

گولڈ میڈل بھی آ گئے، جو بی اے میں انگریزی میں اوّل اور پورے امتحان میں اوّل درجہ پانے والے طالب علم کے لیے مخصوص تھے۔

ولایت کا سفر

لیکن اس سال تعلیم الہ آباد میں ہو سکی، نہ علی گڑھ میں۔ اس پر انھوں نے آکسفرڈ (انگلستان) جانے اور وہاں فلسفے کی تعلیم جاری رکھنے کی ٹھان لی۔ انھیں خیال کیا یقین تھا کہ اس کے لیے بھوپال سے وظیفہ مل جائے گا اور خرچ کے پہلو سے کسی مشکل کا سامنا نہیں ہوگا۔

اب ایک لطیفہ سنیے۔ آپ نے یقیناً ریاستوں کے انتظام کی ستم ظریفی کے کئی واقعات اور قصے ضرور سنے ہونگے۔ ان میں ایک اور کا اضافہ کر لیجیے۔ یہ وظیفے کی درخواست لے کر صاحبزادہ محمد حمید اللہ خان کی خدمت میں حاضر ہوئے، جو ان ایام میں اپنی والدہ نواب سلطان جہان بیگم فردوس مکان والیۂ بھوپال کے چیف سکرٹری تھے، انھوں نے درخواست دیکھ کر ارشاد فرمایا کہ ہمیں فلسفے کے فاضل کی کیا ضرورت ہے، ہمیں تو انجینئر درکار ہیں۔ پس عابد حسین انگلستان نہیں، ہائیڈرالک انجینیری کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے امریکا جائیں، تو وظیفہ مل سکتا ہے۔ عابد صاحب نے کہا کہ میری آج تک کی پوری تعلیم کو انجینیری سے کوئی مناسبت نہیں، میں امریکا جا کر کیا کرونگا؛ مجھے تو فلسفے میں اعلیٰ تعلیم کے لیے آکسفرڈ جانا ہے۔ اس پر کہا گیا کہ اس صورت میں مجبوری ہے، وظیفہ نہیں دیا جا سکتا۔

عابد صاحب پر اب منکشف ہوا کہ خیال کی اور عمل کی دنیا میں کتنا فرق ہے۔ قدرتاً یہ بہت ملول و پریشان تھے کیونکہ ان کے تمام خواب اور مستقبل کے منصوبے

درہم برہم ہوتے جا رہے تھے۔ اس زمانے میں ان کے والد کے ایک چچا زاد بھائی سید محمد علی خاندانی جائداد کا مقدمہ لڑ رہے تھے۔ انھیں جب ان کی مشکل کا علم ہوا، تو فرمایا کہ میں فوری طور پر کوئی مدد نہیں کر سکتا، تم کرایے اور ابتدائی اخراجات کے لیے کچھ روپے کا قرض سے انتظام کرو۔ جونہی مقدمے کا فیصلہ میرے حق میں ہوتا ہے (اور اس کا مجھے یقین ہے) میں تمھیں روپیہ بھیجنا شروع کر دوں گا۔ اس پر عابد صاحب نے ریاست سے تین ہزار قرض لینے کا انتظام کیا۔ شرط یہ ٹھہری کہ تعلیم کی تکمیل کے بعد جب یہ ہندستان واپس آئینگے تو اولاً تین سال تک ریاست کی ملازمت کرینگے۔ غرض یہ ستمبر ۱۹۲۱ء میں ولایت چلے گئے۔

آکسفرڈ میں عابد صاحب نے تاریخ کے درجۂ امتیاز (آنرز) میں داخلہ لیا۔ اور اس محنت سے کام کیا کہ ابتدائی امتحان، جس میں بالعموم ایک سال لگتا تھا، چھ مہینے میں پاس کر لیا۔ اس دوران میں ان کے چچا کے مقدمے کا فیصلہ ہو گیا تھا اور حسبِ توقع وہ جیت گئے تھے لیکن اس کے باوجود انھوں نے عابد صاحب کی کسی قسم کی مدد نہ کی۔ اس پر ان کی پریشانی کا اندازہ کیا جا سکتا ہے! ریاست بھوپال سے جو روپیہ قرض لے کر آئے تھے، وہ تقریباً سارا خرچ ہو چکا تھا اور بسر اوقات کے لیے کوئی انتظام سامنے نہیں تھا۔

اپریل ۱۹۲۲ء میں انھوں نے یہ منصوبہ بنایا کہ تعلیم آکسفرڈ اور برلن (جرمنی) دونوں جگہ حاصل کریں، لیکن مستقل قیام جرمنی میں رہے۔ یہ پہلی جنگِ عظیم کے بعد کا زمانہ تھا۔ جرمن سکے (مارک) کی قیمت بہت گر گئی تھی اور وہاں ہر چیز بہت سستی تھی۔ انھوں نے خیال کیا کہ جو تھوڑی سی پونجی رہ گئی ہے، اس سے تنگی ترشی سے جرمنی میں گزارہ ہو سکتا ہے؛ ٹرم کے زمانے میں آکسفرڈ چلا جاؤنگا

لیکن بعد کو تجربے سے معلوم ہوا کہ یہ دو کشتیوں میں پاؤں رکھنے والی اسکیم قابلِ عمل نہیں ہے۔ آکسفرڈ جانا اور وہاں تعلیم حاصل کرنا ممکن نہیں اور وہاں رہنے کے لیے عارضی انتظام کرنے پر بھی بہت خرچ اٹھیگا۔ چنانچہ انھوں نے صرف جرمنی میں تعلیم جاری رکھنے کا فیصلہ کرلیا اور برلن یونیورسٹی میں پی ایچ ڈی کے درجے میں داخلہ لے لیا۔

لیکن ان کے مختصر قیامِ آکسفرڈ کا ایک واقعہ قابلِ ذکر ہے :

یہاں انھوں نے بعض اُردو داں ہندستانی طلبہ سے مل کر ایک ادبی حلقہ قائم کیا۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ لوگ مل بیٹھیں، علمی مضامین پڑھے جائیں، ان پر بحث وتمحیص ہو، جس سے لوگوں میں غور وفکر کی عادت پیدا ہو۔ اس حلقے کا کوئی عہدہ دار نہیں تھا، تاکہ مقابلے کے باعث مخالفت کا جذبہ پیدا ہی نہ ہو۔ اس کے جلسے اتوار کے دن باری باری اراکین کی قیام گاہوں پر ہوتے۔ کھانا ہندستانی پکتا اور مضمون انگریزی میں پڑھے جاتے۔ اس کے ایک جلسے میں سید عابد حسین نے مضمون پڑھا تھا ISLAM IN SPAIN (اسپین میں اسلام) یہ انھوں نے ڈوزی اور کانڈی کی کتابوں کے مطالعے کے بعد مرتب کیا تھا۔

لیکن مالی پہلو سے ان کی پریشانی بدستور قائم تھی۔ اسی زمانے میں پروفیسر محمد مجیب طباعت کے فن کی اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے لیے برلن پہنچے اور عابد صاحب کے ساتھ رہنے لگے۔ عابد صاحب قرض لے لے کر گزارہ کرتے رہے۔ سال کے آخر تک ڈاکٹر ذاکر حسین (مرحوم) بھی پہنچ گئے۔ انھوں نے بھی ان کے ساتھ رہنے کا فیصلہ کیا۔ تینوں کے ایک ساتھ رہنے سے خرچ میں کچھ کفایت ہوئی۔ اس اثنا میں جرنیل محمد عبید اللہ خان کا انتقال ہوگیا اور

ریاست نے فیصلہ کیا کہ ان کی یاد میں ایک تعلیمی وظیفہ قائم کیا جائے۔ عابد صاحب کے والد سید حامد حسین نے کوشش کی کہ یہ وظیفہ عابد صاحب کو مل جائے۔ خوش قسمتی سے وہ اپنی مساعی میں کامیاب ہوگئے، جس پر انھیں کچھ اطمینان کی سانس لینا نصیب ہوئی۔ یہ وظیفہ ۱۵۰ روپے ماہانہ کا تھا۔
عابد صاحب نے اپریل ۱۹۲۲ء سے دسمبر ۱۹۲۵ء تک برلن یونیورسٹی میں تعلیم پائی جس کے اختتام پر انھیں پی ایچ ڈی کی اوّل درجے کی سند ملی۔ ان کے مقالے کا موضوع تھا: ہربرٹ اسپنسر کا نظریۂ تعلیم، اس کے عام فلسفے کی روشنی میں۔
اسی زمانے میں ڈاکٹر خواجہ عبدالحمید (کے، اے، حمید) بھی یورپ میں تھے۔ ۱۹۲۵ء کے آغاز میں حکیم اجمل خاں مرحوم اور ڈاکٹر مختار احمد انصاری یورپ گئے۔ ذاکر صاحب نے ان سے پیرس میں ملاقات کی اور جب دونوں صاحب وی آنا (آسٹریا) پہنچے، تو عابد صاحب، مجیب صاحب، ڈاکٹر حمید اور برکت علی قریشی بھی ان سے ملے۔ وی آنا کی ملاقات کے دوران میں حکیم اجمل خاں نے بتایا کہ ہم لوگ جامعۂ ملیۂ اسلامیہ کو علی گڑھ سے دلّی لانا چاہتے ہیں، لیکن کئی ٹرسٹی (اُمناء) کی رائے یہ ہے کہ جامعہ کو بند کر دینا چاہیے کیونکہ اس کے چلانے کے لیے جتنا روپیہ درکار ہے، وہ مہیا ہونا محال ہے۔ اس کے بالعکس بعض نوجوانوں نے مطالبہ کیا ہے کہ اسے بند نہ کیا جائے۔ یہ معاملہ اب زیرِ غور ہے۔ اگر آپ لوگ واپسی پر جامعۂ ملیہ میں کام کرنے پر آمادہ ہو جائیں، تو شاید کوئی صورت نکل آئے۔ اس پر ان چاروں نے حکیم صاحب مرحوم سے وعدہ کر لیا کہ ہم اپنی خدمات جامعۂ ملیہ کے لیے پیش کرتے ہیں، اسے بند نہ کیا جائے۔ اور ضابطے کی کارروائی پوری کرنے کے لیے

اس مفاد کا تار عبدالمجید خواجہ (بیرسٹر، علی گڑھ) کی خدمت میں بھیج دیا، جو ان دنوں حکیم صاحب کی غیر حاضری میں جامعۂ ملیہ کے قائم مقام امیر تھے۔
غرض ان میں سے تین حضرات (عابد صاحب، مجیب صاحب، ذاکر صاحب) جنوری ۱۹۲۶ء میں ایک ہی جہاز پر یورپ سے روانہ ہوئے، وہ کولمبو ہوتے ہوئے دلّی پہنچے اور جامعۂ ملیہ میں کام کرنے لگے۔ شروع میں ہر ایک کا ۳۰۰ روپیہ مشاہرہ مقرر ہوا تھا۔ جامعہ کے خرچ کے لیے حکیم اجمل خان صاحب ذمہ دار تھے۔ وہ ادھر اُدھر سے بھی جمع کرتے اور اپنی جیب سے بھی دیتے تھے۔ لیکن سال بھر کے اندر ہی حکیم صاحب نے مالی مشکلات کا ذکر کیا۔ اس پر ان تینوں نے تنخواہ کم کر کے ۲۰۰ روپے ماہانہ قبول کرنے کی پیشکش کی۔ دسمبر ۱۹۲۷ء میں اچانک حکیم صاحب کا انتقال ہو گیا اور ان کی جگہ ڈاکٹر انصاری امیر جامعہ مقرر ہوئے۔ بہت سے اُستاد نے پھر سوال اُٹھایا کہ جامعہ بند کر دی جائے۔ ڈاکٹر ذاکر صاحب مرحوم نے گاندھی جی سے مشورہ کر کے کہا کہ ہم اس کی نئے ڈھنگ سے تشکیل کر کے اسے چلائیںگے۔ چنانچہ ایک انجمنِ تعلیمِ ملّی وجود میں آئی۔ تمام اراکین نے وعدہ کیا کہ ہم بیس سال تک ڈیڑھ سو روپیہ ماہانہ پر جامعہ کی خدمت کرینگے۔ لیکن عملاً ملا کیا؟ ذاکر صاحب کو ۷۵ روپیہ ماہانہ؛ مجیب صاحب اور عابد صاحب کو سو سو روپے ماہانہ۔

جامعۂ ملّیۂ اسلامیہ کی ملازمت

یہ تینوں حضرات (عابد صاحب، ذاکر صاحب اور پروفیسر مجیب) فروری ۱۹۲۶ء میں دلّی پہنچے تھے۔ ان کے وارد ہونے کوئی سال بھر پہلے ۱۹۲۵ء میں جامعہ علی گڑھ سے دلّی منتقل ہو چکی تھی۔ یہاں پہنچنے پر ڈاکٹر سید عابد حسین

جامعہ کالج میں بی۔ اے کے درجوں کو فلسفہ پڑھانے پر مقرر ہوئے؛ اسی کے ساتھ جامعہ اسکول کے پانچویں درجے کو اُردو بھی پڑھاتے تھے۔ ذاکر صاحب کی ابتدائی درجوں کی تعلیم پر خاص توجہ تھی۔ وہ خود بھی آخر تک ابتدائی درجوں میں پڑھاتے رہے۔ ان کا اصول تھا کہ اگر بچّوں کی تعلیم کی جڑ مضبوط ہو جائے تو بعد کے پورے تعلیمی دَور میں ان کی ذہنی نشو و نما فطری طور پر ہوتی رہتی ہے۔

تعلیم و تدریس کے ساتھ ساتھ عابد صاحب کئی برس تک جامعہ ملیہ میں مسجّل (رجسٹرار) کی خدمات بھی انجام دیتے رہے۔

تھوڑے ہی عرصے میں عابد صاحب کو یہ محسوس ہوا کہ جامعہ کے سو روپے میں ان کا گزارہ مشکل ہے، ان پر خاندان کی ذمہ داریاں تھیں۔ یورپ جانے سے پہلے جو قرض لیا تھا، اس کی واپسی کا مسئلہ الگ تھا، ان کے ہمکاروں کو یہ مشکل درپیش نہیں تھی؛ ان کی آمدنی کے اور ذرائع بھی تھے، ان میں سے بعض گھر سے بھی خوشحال تھے، ڈاکٹر سید عابد حسین کو یہ آسانیاں میسّر نہیں تھیں۔ ان کے لیے ضروری تھا کہ وہ اپنی آمدنی میں اضافے کی کوئی سبیل نکالیں۔

آخرکار ۱۹۳۰ء میں یہ جامعہ سے رخصت لے کر اورنگ آباد گئے۔ اس زمانے میں انجمن ترقی اُردو کا صدر دفتر وہاں تھا اور اس کے سکتر مولوی عبدالحق بھی وہیں مقیم تھے، وہ اورنگ آباد کالج کے پرنسپل تھے۔ ڈاکٹر سید عابد حسین نے مولوی صاحب کے سامنے اپنا مسئلہ رکھا۔ طے پایا کہ یہ انجمن کے لیے گوئٹے کے مشہور شاہکار فاؤسٹ کا اُردو میں ترجمہ کریں اور انگریزی/اُردو لغت جو زیرِ ترتیب تھی، اس کی تیاری میں بھی مدد دیں۔ اس

کے لیے دو سو روپیہ مشاہرہ مقرر ہوا۔ ڈاکٹر صاحب جامعہ سے ایک سال کی رخصت پر گئے تھے۔ جب دیکھا کہ اورنگ آباد کا قیام طویل ہو جائیگا، تو انھوں نے رخصت بلا تنخواہ کی درخواست دے دی، جو منظور ہو گئی۔ وہ وہاں سے کوئی تین سال بعد ۱۹۳۲ء کے شروع میں دلّی واپس آ گئے۔ مولوی عبدالحق رضامند ہو گئے کہ آپ دلّی میں رہتے ہوئے ہمارا کام بھی کرتے رہیں، ہم آپ کو وہیں ۲۰۰ ماہانہ دیتے رہینگے۔

جب یہ دلّی پہنچے ہیں، تو معلوم ہوا کہ جامعۂ ملّیہ کے نصاب سے فلسفے کا مضمون خارج کر دیا گیا ہے۔ ہوا یہ کہ چونکہ پڑھانے والے کم تھے، اس لیے ایک عام نصاب طے کر لیا گیا جس میں انتخابی مضامین کی گنجایش نہیں تھی۔ اور صرف انگریزی، معاشیات، تاریخ، سیاسیات، اسلامیات اور اُردو کی تعلیم ہوتی تھی۔ پرنسپل کیلاٹ صاحب اور پروفیسر محمد مجیب انگریزی پڑھاتے تھے، معاشیات پروفیسر محمد عاقل صاحب، تاریخ اور سیاسیات پروفیسر محمد مجیب، اسلامیات مولانا محمد اسلم جیراجپوری اور اُردو زبان و ادب ڈاکٹر عابد حسین۔ علاوہ اپنے خاص مضمون کے ہفتے میں چند گھنٹے انگریزی کے بھی ان سے متعلق تھے۔ ڈاکٹر صاحب کو اسی کے ساتھ جامعۂ ملّیہ کا خازن بھی مقرر کیا گیا؛ یہ اس عہدے پر تین برس تک فائز رہے، اگرچہ اس زمانے میں جامعہ کی آمدنی ہی کتنی تھی جس کے لیے خزانہ درکار تھا، اور خازن مقرر کرنے کی ضرورت ہوتی۔ جب کبھی ذاکر صاحب چندہ جمع کرنے کی خاطر دلّی سے باہر جاتے، اور یہ اکثر ہوتا تھا، تو ان کی غیر حاضری میں اگرچہ کبھی کبھی پروفیسر محمد مجیب بھی قائم مقام شیخ الجامعہ مقرر ہوئے، لیکن بیشتر یہ فرض ڈاکٹر سید عابد حسین ہی کو سر انجام دینا پڑتا تھا۔

۱۹۴۹ء میں پرنسپل جامعہ کالج کیلاٹ صاحب کا انتقال ہوگیا، اور ان کی جگہ ڈاکٹر سید عابد حسین پرنسپل مقرر ہوئے۔ پرنسپلی کی ذمہ داریوں کے ساتھ بھی یہ پڑھانے کا کام کرتے رہے۔ وہ ۱۹۵۲ء تک پرنسپل رہے، جس سال یہ راک فیلر فاؤنڈیشن کی امداد سے ایک سال کے لیے جرمنی گئے۔

۱۹۴۷ء میں ملک کو آزادی ملی۔ اس سے پہلے ہی دلّی میں قتل و غارت اور فسادات شروع ہو چکے تھے اور یہاں کی صورتِ حال تیزی سے ناقابلِ برداشت ہوتی جا رہی تھی۔ ڈاکٹر عابد حسین گرمی کی تعطیلات میں اپنی بیگم کے ساتھ پونا چلے گئے جہاں اس زمانے میں خواجہ غلام السیدین مرحوم حکومتِ بمبئی کے مشیرِ تعلیم کے عہدے پر فائز تھے؛ اور ان کا دفتر پونا میں تھا۔ جب دلی کی حالت رُو با صلاح ہونے لگی اور جامعہ کھل گئی، تو یہ دسمبر ۱۹۴۷ء میں دلّی واپس آ گئے۔

اب انھوں نے بعض احباب کے مشورے سے ایک ہفتہ وار اخبار "نئی روشنی" نکالنے کا فیصلہ کیا جس کا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں میں خود اعتمادی پیدا کی جائے اور انھیں نئے زمانے اور نئے حالات کے تقاضوں سے آشنا کیا جائے، جو ملک کی تقسیم اور اس کے ساتھ آنے والے فسادات کے باعث بیحد بددل اور مایوسی کا شکار ہو رہے تھے۔ اس کے لیے انھوں نے جامعہ سے رخصت لے لی۔ "نئی روشنی" کا پہلا شمارہ ۱۵ رجون ۱۹۴۸ء کو شائع ہوا۔ یہ واقعی بہت مفید اقدام ثابت ہوا اور مسلمانوں میں بھگدڑ کی رَو رُک گئی۔ چونکہ اس کا مقصد پورا ہو گیا تھا، اس لیے انھوں نے دو سال بعد اگست ۱۹۵۰ء میں اسے بند کر دیا؛ اور جامعہ کالج واپس چلے گئے۔

۱۹۴۸ء میں شیخ الجامعہ ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے وائس چانسلر

بن کر چلے گئے۔ وہ چاہتے تھے کہ ان کے بعد ڈاکٹر عابد حسین شیخ الجامعہ ملیہ اسلامیہ مقرر ہوں لیکن ڈاکٹر عابد حسین نے معذرت کی اور کہا کہ اگر میں یہ عہدہ قبول کر لوں، تو اس سے میرے تصنیف و تالیف کے کام کا حرج ہوگا۔ شیخ الجامعہ کا عہدہ کل وقتی ہے۔ اس سے اتنا وقت نہیں بچ سکتا کہ انسان اس کے ساتھ کوئی اور کام بھی کر سکے۔ اور اگر میں اور کام نہ کروں، تو یہاں کے سو روپے میں میرا گزارہ محال ہے۔ اسی لیے انھوں نے یہ عہدہ قبول کرنے سے معذرت کر دی۔ چونکہ ان کا عذر معقول تھا، ذاکر صاحب نے اصرار نہیں کیا؛ اور پروفیسر محمد مجیب شیخ الجامعہ مقرر ہو گئے۔

۱۹۵۳ء میں حکومتِ ہند کی وزارتِ تعلیم اور یونسکو کی مشترکہ سرپرستی میں ایک سیمینار ہوا تھا جس کا مقصد تھا، اسکول کے معلّموں کو تعلیم کے سمعی اور بصری وسائل سے کام لینے کی تربیت دینا۔ یہ سیمینار تین مہینے دلّی میں ہوا تھا اور پھر تین مہینے میسور میں۔ ڈاکٹر سید عابد حسین پورا وقت اس سیمینار سے وابستہ رہے۔ ان کے ذمّے یہ خدمت تھی کہ نصاب کی کتابوں کی تیاری کے اصول اور متعلقہ مسائل پر لیکچر دیں اور اس سلسلے میں عملی کام بھی کرائیں۔

جون ۱۹۵۳ء میں راک فیلر فاؤنڈیشن (امریکا) نے انھیں دعوت دی کہ وہ جرمنی میں ایک سال رہ کر اپنی کتاب "ہندوستانی قومیت اور قومی تہذیب" کو انگریزی میں منتقل کریں اور پھر "گاندھی اور نہرو کی راہ" کے عنوان سے ایک کتاب لکھیں۔ اس پر یہ جرمنی چلے گئے۔ انھوں نے دس مہینے سے کچھ زیادہ جنوب مغربی جرمنی کے شہر ٹیوبنگن میں گزارے۔ اس عرصے میں انھوں نے اپنی بڑی کتاب "ہندوستانی قومیت اور قومی تہذیب" کی تلخیص "قومی تہذیب کا مسئلہ" کو (National Culture of India (1956 کے نام سے

انگریزی کا جامہ پہنایا۔ اس کے بعد وہ مئی ۱۹۵۴ء میں وطن واپس آ گئے۔ چونکہ ان کی غیر حاضری میں اعزاز الدین صاحب جامعہ کالج کے پرنسپل بنا دیے گئے تھے، اس لیے ڈاکٹر صاحب جرمنی سے واپسی پر اس عہدے سے مستعفی ہو گئے، تاکہ کوئی پیچیدگی نہ پیدا ہو۔ یوں بھی ۱۹۵۴ء میں حکومتِ ہند نے آفیشل لینگویجز کمیشن (Official Languages Commission) کی تشکیل کی تھی اور ڈاکٹر سیّد عابد حسین کو بھی اس کا رکن مقرر کیا تھا۔ اس کمیشن کو ملک کے مختلف حصّوں کا دورہ کرنا تھا، جس کے باعث ان کا طویل مدت کے لیے دلّی سے غیر حاضر رہنا ناگزیر تھا۔ اس لیے ڈاکٹر صاحب نے جامعہ سے مزید رخصت بلا تنخواہ لے لی۔ یہ کمیشن دو سال یعنی ۱۹۵۶ء تک کام کرتا رہا۔

یہ رخصت ختم ہوئی، تو ڈاکٹر صاحب کی عمر ۶۰ سال کی ہو چکی تھی اور انھوں نے جامعہ ملّیہ کی ملازمت میں ۳۰ سال پورے کر لیے تھے۔ چونکہ وہ اس کے بعد اپنا وقت تصنیف و تالیف اور علمی کاموں کے لیے وقف کر دینا چاہتے تھے، اس لیے انھوں نے محسوس کیا کہ جب تک مجھے کامل فراغت نہیں ملتی، میں یکسوئی سے پڑھنے لکھنے کا کام نہیں کر سکوں گا۔ لہٰذا انھوں نے جامعہ کی ملازمت سے سبکدوشی کی درخواست دے دی جو منظور کر لی گئی، اور اسی کے ساتھ حسنِ خدمات کے صلے میں اعزازی پروفیسر کا منصب عطا کیا گیا۔

۱۹۵۷ء میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں جنرل ایجوکیشن کا نیا کورس شروع کیا گیا تھا۔ ڈاکٹر سیّد عابد حسین کو اس منصوبے کے ناظم (ڈائرکٹر) کی جگہ پیش کی گئی، جو انھوں نے قبول کر لی۔ وہ یہاں ۱۹۶۰ء تک رہے۔ اس دوران میں انھوں نے یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کی مدد سے طلبہ کے لیے مطالعے کی متعدد کتابیں

تیار کرائیں۔

ان کے علی گڑھ سے ۱۹۶۰ء میں واپسی پر آل انڈیا ریڈیو نے پنڈت جواہر لال نہرو کے ایما پر ڈاکٹر صاحب کو اپنا ادبی مشیر (ساہتیہ صلاحکار) مقرر کر دیا۔ یہاں کام بہت ہلکا تھا۔ ان کے ذمے صرف دلی اور بیرونی ریڈیو مراکز کے اردو پروگرام کی نگرانی تھی۔ وہ ۱۹۶۸ء کے شروع تک اس عہدے پر رہے۔ مارچ ۱۹۶۸ء میں وہ حج کے لیے گئے، تو روانگی سے پہلے انھوں نے اس جگہ سے استعفیٰ دے دیا۔

۱۹۶۷ء میں عابد صاحب نے ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کے مشورے سے "اسلام اور عصرِ جدید" Islam and the Modern Age کے نام سے ایک ادارہ قائم کرنے کا منصوبہ بنایا۔ اس کے ابتدائی انتظام کے لیے ضروری تھا کہ یورپ اور امریکا کا دورہ کیا جائے تاکہ وہاں کے دانشوروں اور عالموں سے مشورہ اور ان سے تعاون کا وعدہ حاصل کیا جاسکے۔ اس سفر کے لیے امریکا کی ہیزن فاؤنڈیشن نے انھیں مالی امداد دی تھی۔ روانگی سے پہلے انھوں نے یہ سوسائٹی قائم کر دی اور اسے باقاعدہ سرکاری طور پر رجسٹر کرا لیا تھا۔ اس سوسائٹی کی طرف ایک سہ ماہی اردو رسالہ "اسلام اور عصرِ جدید" ۱۹۶۹ء میں جاری ہوا۔ سال بھر بعد انگریزی کا سہ ماہی رسالہ، جس کا نام "اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج" ہے، نکلنے لگا۔ اس وقت ڈاکٹر صاحب کا پورا وقت اس سوسائٹی کے کام اور ان دونوں رسالوں کی ترتیب میں صرف ہو رہا ہے۔

تاہل

ڈاکٹر عابد حسین صاحب ہنوز میور سنٹرل کالج، الہ آباد میں انٹر کے سالِ اول کے

طالبعلم تھے کہ ۱۹۱۷ء میں ان کی اپنے بڑے چچا سید مہدی حیدر کی صاحبزادی شفاعت فاطمہ سے شادی ہوگئی تھی۔ ان بیگم سے ان کی کوئی اولاد نہیں ہوئی۔ اس لیے خاندان کے سب لوگوں نے ان سے نکاحِ ثانی کے لیے اصرار شروع کر دیا۔ بہت حیص بیص کے بعد انھوں نے اپنی چچی (یعنی خوشدامن) اور اپنی بیگم سے استصواب کیا۔ جب ان دونوں نے رضامندی کا اظہار کیا، تو انھوں نے دوسری شادی منظور کرلی، جس پر ۷ اپریل ۱۹۳۳ء کو ان کا خواجہ غلام الثقلین کی سب سے چھوٹی صاحبزادی مصداق فاطمہ (یعنی سیدین مرحوم کی چھوٹی ہمشیر) سے نکاح ہوگیا۔ بدقسمتی سے یہ ورمِ گردہ کے مرض میں مبتلا ہوگئیں۔ آپریشن ہوا اور پھر کسی اولاد کے ہونے کا امکان نہیں رہا۔ یہ چھوٹی بیگم صالحہ عابد حسین کے نام سے اُردو کی ادبی دنیا میں معروف ہیں۔

بڑی بیگم بھی ہنوز زندہ ہیں۔ دونوں بیگمات میں ایسا باہمی حسنِ سلوک ہے جس کی مثال ہماری سوسائٹی میں مشکل سے ملیگی۔

تصنیفی زندگی

ڈاکٹر سید عابد حسین نے طالبعلمی کے زمانے ہی میں لکھنا شروع کر دیا تھا، جب یہ الٰہ آباد میں میور سنٹرل کالج میں بی اے کے درجے میں پڑھتے تھے اور وہاں کے مشہور مسلم ہوسٹل میں رہتے تھے۔ اسی زمانے میں انھوں نے مسلم ہوسٹل میگزین کے نام سے اُردو میں ایک رسالہ جاری کیا۔ فیصلہ یہ تھا کہ سال میں اس کے تین شمارے شائع ہوا کرینگے۔ یہ پرچہ دو سال تک جاری رہا۔ لطیفہ یہ ہے کہ یہ کام انھوں نے کسی کی تحریک پر نہیں کیا تھا، بلکہ محض اپنے شوق کی تسکین کے لیے۔ ہونہار بروا کے چکنے چکنے پات، انھیں کیا معلوم تھا کہ جو قلم انھوں نے

سلم ہوسٹل میگزین کے الفاظ لکھنے کو ہاتھ میں لیا ہے' یہ ساری عمران کا ساتھ نہیں چھوڑنے کا ـــــ یہی ان کا سب سے بڑا رفیق اور دوست ہوگا' اور یہی سب سے بڑا مخالف اور دشمن بھی۔ انھیں دنوں انھوں نے اپنے کالج کے میگزین کے لیے کچھ انگریزی مضمون بھی لکھے تھے۔

الٰہ آباد کے اسی زمانۂ قیام میں ان کی اکبر الٰہ آبادی سے بھی ملاقات ہوئی۔ اس کی تقریب یوں پیدا ہوئی کہ ان کے کالج کے پرنسپل ہِل (ای۔ جی) کا' جو کیمسٹری کے پروفیسر بھی تھے' قضاے الٰہی سے انتقال ہوگیا۔ سید عابد حسین صاحب نے مرثیے کے طور پر فارسی میں ایک قطعہ لکھا؛ یہ اسے ایرانی لہجے میں پڑھتے تھے۔ اکبر الٰہ آبادی حسبِ معمول ایک دن اسسٹنٹ سپرنٹنڈنٹ خان بہادر عبدالرشید سے ملنے کو ہوسٹل میں تشریف لائے' جن سے ان کی پرانی راہ و رسم تھی۔ عابد حسین صاحب بھی ان کے سلام کو حاضر ہوئے۔ خان بہادر صاحب نے ان کا تعارف کراتے ہوئے اکبر سے کہا کہ انھوں نے ہِل صاحب کی وفات پر ایک مرثیہ فارسی زبان میں کہا ہے۔ اکبر نے کہا: بچپن میں فارسی پڑھی تھی' لیکن اب تو بھول بھال گئے۔ خیر' سنائیے' آپ نے کیا لکھا ہے؛ کچھ تو سمجھ میں آ ہی جائیگا۔ اکبر کی اس فرمایش پر انھوں نے پڑھنا شروع کیا:

آخر نہ چرا سوزد در ہجر گران جانے ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ بنیادِ حیات آمد بر سوزشِ پنہانے
ترکیبِ عناصر را در کار بود آتش ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ چون دود نہ برخیزد از سینۂ بریانے
یارب! مگر این ہستی آتشکدۂ ہجر است*

* اکبر نے دوسرا مصرع پڑھنے ہی نہیں دیا تھا؛ وہ یہ تھا:
ہر سمت کہ می بینم' سوزانے و بریانے

یہیں تک پڑھا تھا کہ اکبر نے روک دیا اور مصرع دوبارہ پڑھنے کو کہا۔ خان بہادر صاحب بولے: دیکھا حضور، یہ کیسے ایرانی لہجے میں پڑھتے ہیں۔ اس پر اکبر نے کسی قدر جھنجلا کر کہا: اجی، ایرانی لہجے کو ڈالیے چولھے میں! دیکھیے، اس صاحبزادے نے مصرع کس بلا کا کہہ دیا ہے۔ خدا معلوم، یہ خود بھی اسے سمجھے ہیں یا نہیں۔ جب سمجھ میں آجائیگا، تو یہ دنیا چھوڑ دینگے۔ پھر اسے کئی بار پڑھوایا، خود بھی دہراتے اور اس کی تعریف کرتے رہے۔

عابد صاحب نے اس کے بعد ایم۔ اے، او کالج، علی گڑھ میں ایم۔ اے کے درجے میں داخلہ لے لیا۔ یہاں کالج کی طرف سے ہر مہینے علی گڑھ منتھلی رسالہ شائع ہوتا تھا۔ یہ بھی کبھی کبھار اس میں لکھنے لگے۔ ۱۹۲۰ء میں ان کا ایک مضمون اکبر کی شاعری سے متعلق اس میں چھپا۔ اسی شمارے میں ان کی ایک نظم بھی چھپی، جو تصوف کے رنگ میں ڈوبی ہوئی تھی۔ یہ مضمون اور نظم اکبر کی نظر سے بھی گزری۔ انھیں وہ ان سے الٰہ آباد کی مختصر ملاقات کہاں یاد! پروفیسر رشید احمد صدیقی اس زمانے میں منتھلی کے ایڈیٹر تھے۔ اکبر نے انھیں لکھا کہ یہ عابد حسین کون ہیں؟ ان کی نظم نے مجھے بہت متاثر کیا، خصوصاً آخر کے دو بند ایسے تھے کہ انھیں پڑھ کر ان کے لیے بے اختیار میری زبان سے نکلا:

آپ کی ہستی تو ذوقِ راہِ عرفاں میں مٹی
کاش، چھوٹے آپ کے دامن کو یونی ورسٹی

اس کے بعد جب ان کا الٰہ آباد جانا ہوا، تو یہ اکبر سے ملنے کو گئے۔ عابد صاحب فرماتے ہیں کہ انھوں نے پہلے تو چنے کا حلوہ پیش کیا۔ جب میں نے تکلفاً کچھ عذر کیا، تو فرمایا: کھائیے، کھائیے، شاید مجھے تو آپ بھول جائینگے، لیکن یہ حلوہ آپ کو یاد رہیگا۔ پھر پوچھا: کیا آپ اسی سرسیّد کے پرانے کالج میں

پڑھتے ہیں، یا محمد علی کی نئی یونیورسٹی میں؟ جب انھوں نے بتایا کہ جی نہیں، میں پرانے کالج ہی میں پڑھتا ہوں، تو مزاحاً کہا کہ آپ نے بھی سوچا ہوگا کہ آخر بیوی ہے؛ محبت کرے یا نہ کرے، لیکن بچے تو ہوتے جاتے ہیں۔ غرض، دیر تک باتیں کرتے رہے۔ پھر فرمایا: میں نے عمر بھر میں بہت کہا۔ لیکن میں اپنی ساری شاعری کا ماحصل ایک قطعے کو سمجھتا ہوں، اور وہ یہ ہے:

ہنگامۂ شکر و شکوہ دنیا میں ہے گرم — لیکن مرے دل سے یہ صدا آتی ہے
کھلتا نہیں رازِ دہر، شکوہ ہے تو یہ — اور شکر یہ ہے کہ موت آجاتی ہے

خیر، یہ تو جملہ معترضہ تھا۔ اس کے بیان سے یہ مقصود تھا کہ ولایت جانے سے پہلے ہی یہ پڑھنے سے لکھنے کی منزل تک پہنچ چکے تھے۔

آکسفرڈ میں چھ مہینے قیام کرنے اور ہسٹری (آنرز) کا پہلا امتحان پاس کرنے کے بعد یہ برلن پہنچے، فلسفے کے پی ایچ ڈی کے درجے میں داخلہ لینے کے لیے۔ اس کے لیے ضرورت تھی پہلے جرمن زبان پڑھنے کی۔ یہ ابھی اسی مرحلے پر تھے کہ انفلوئنزا سے سخت بیمار پڑ گئے۔ کچھ اچھے ہوئے تھے کہ مرض عود کر آیا۔ یہ ۱۹۲۲ء کے اواخر یا ۱۹۲۳ء کے اوائل کا زمانہ ہے۔ اگر ایک دفعہ صحت کے آثار نمودار ہو جانے کے بعد مرض کا حملہ دوبارہ ہو جائے، تو یہ بالعموم بہت خطرناک ثابت ہوتا ہے۔ اس زمانے میں یہ ایک جرمن خاندان کے ساتھ بطور اقامتی مہمان کے رہتے تھے۔ ان کے میزبان نے برلن یونیورسٹی کے فلسفے کے پروفیسر اشپرانگر کو لکھا کہ ہندستان کے ایک طالبعلم ہمارے یہاں رہتے ہیں۔ وہ آپ سے فلسفہ پڑھنے کے خواہشمند ہیں لیکن سوء اتفاق سے بہت بیمار پڑ گئے ہیں۔ آپ کا فرض ہے کہ یہاں آئیں اور انھیں دیکھیں۔ اس پر پروفیسر اشپرانگر نے عابد صاحب کے نام خط لکھا کہ افسوس ہے، غیر معمولی معروفیت کی

وجہ سے آپ کو دیکھنے کو نہیں آسکتا، مگر بیماری سے افسردہ دل نہیں ہونا چاہیے؛ یہ تو جسم و جان کے لیے تنقیہ کا کام دیتی ہے۔ اس سے انسان کو گویا نئی زندگی ملتی ہے اور اس کے بعد وہ نئے جوش اور مستعدی سے کام کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔

غرض عابد صاحب چند دن لوٹ پوٹ کر تندرست ہو گئے اور جرمن زباندانی کا امتحان پاس کرنے کے بعد یونیورسٹی میں باضابطہ طالبعلم کی حیثیت سے داخل ہو گئے۔

اس سے پہلے عابد صاحب پر مادّیت کا ایک دورہ پڑ چکا تھا، جس کے باعث اپنے خاندان کی تمام تصوف اور مذہب کی روایات کے باوجود یہ مادّیت اور الحاد کی طرف مائل ہو گئے۔ چونکہ یہ فلسفے کے طالبعلم تھے، اس لیے فیصلہ کیا کہ کسی فلسفی کی کتاب کا اُردو میں ترجمہ کیا جائے۔ چنانچہ انھوں نے فائرباخ کی کتاب ہسٹری آف فلاسفی کا "تاریخِ فلسفہ" کے عنوان سے ترجمہ شروع کر دیا۔ فائرباخ خود مادّیت کا زبردست علمبردار ہے اور اس کی یہ کتاب بھی سراسر اسی نظریے کی تائید کے لیے لکھی گئی ہے۔ عابد صاحب پہلے ہی مادّیت سے متاثر ہو چکے تھے۔ اس کتاب کے پڑھنے اور ترجمہ کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ کڑوے کریلے پہ گویا نیم چڑھ گئی۔ بارے، جلد ہی یہ نشہ اُتر گیا۔ اشپرانگر تصوف اور مذہب اور روحانیت کا مدّاح اور مؤیّد تھا۔ اس کی صحبت اور اثر کے تحت یہ مادّیت کے چنگل سے آزاد ہو گئے؛ اور انھوں نے فائرباخ کی کتاب کا جتنا ترجمہ ہو چکا تھا، اسے بھی ضائع کر دیا۔

اس کے بعد انھوں نے ٹ، ج، دو بوئر کی کتاب "تاریخ فلسفۂ اسلام" کا ترجمہ شروع کیا۔ یہ کتاب ان کے ہندستان واپس آنے کے بعد پہلی مرتبہ مکتبۂ جامعہ

نے ۱۹۲۷ء میں شائع کی۔

شاہد سہروردی مدتوں یورپ میں رہے۔ جب انقلابِ روس ہوا ہے، اس زمانے میں وہ ماسکو میں تھے۔ متعدد روسی اکابر سے ان کے ذاتی تعلقات تھے۔ انھیں ڈراما اور اس کے فن سے بہت شغف تھا۔ ڈراما کیسے کھیلا جائے، ایکٹروں کی تربیت کیونکر ہو، اسٹیج کیونکر سجایا جائے وغیرہ، ان مسائل پر ان کی بڑی گہری نظر تھی۔ انھوں نے اپنی نگرانی میں ماسکو آرٹ تھیٹر سے ٹیگور کے ڈرامے کنگ آف دی ڈارک چیمبر کا کھیل برلن میں کرایا تھا۔ عابد صاحب کے ان سے بہت دوستانہ تعلقات تھے۔ ان کے زیرِ اثر یہ بھی ڈرامے کی طرف مائل ہو گئے اور انھوں نے ایک ڈراما "پردۂ غفلت" تصنیف کیا۔ یہ پہلی مرتبہ ان کے قیامِ برلن کے زمانے ہی میں وہاں کے مشہور کاویانی پریس میں ٹائپ کے حرفوں میں چھپا تھا، جہاں سے ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم نے دیوانِ غالب کا مکلّف ایڈیشن چھپوایا تھا۔ یہ ڈراما عابد صاحب کی پہلی تصنیف ہے؛ اس سے پہلے انھوں نے صرف ترجمے کیے تھے یا کچھ مضمون لکھے تھے۔

۱۹۲۶ء میں ہندستان واپس آنے کے بعد انھوں نے یہاں ایک اردو اکاڈیمی قائم کی۔ یہ خود اس کے ڈائرکٹر تھے اور ڈاکٹر عبدالعلیم (حال وائس چانسلر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی) اور سعید انصاری دونوں فیلو تھے۔ اکاڈیمی نے بعض اصحاب سے لیکچر کرائے اور کچھ کتابیں بھی لکھوائیں۔ یہ اسی زمانے میں مکتبۂ جامعہ نے شائع کی تھیں۔ خود عابد صاحب نے مشہور ترکی رہنما خالدہ ادیب خانم کے لیکچروں کا "ترکی میں مشرق و مغرب کی کشمکش" کے عنوان سے اردو میں ترجمہ کیا، یہ بھی مکتبۂ جامعہ سے شائع ہوا تھا۔ مہاتما گاندھی کی خود نوشت سوانحعمری کا ترجمہ (تلاشِ حق) بھی اسی دور کا کارنامہ ہے۔ مکتبۂ جامعہ سے

ماہانہ رسالہ جامعہ پہلے سے شائع ہورہا تھا۔ عابد صاحب نے بچوں کے لیے ایک نیا رسالہ پیام تعلیم کے نام سے نکالا۔ وہ مدتوں ان دونوں رسالوں کے مدیر رہے، اور ان میں لکھتے بھی رہے۔

اورنگ آباد کے قیام کے دوران میں مولوی عبدالحق کی فرمایش پر گوئٹے کے شہرہ آفاق ڈرامے فاؤسٹ کے ترجمے کا ذکر ہوچکا ہے۔ کانٹ کی کتاب Kritik der Reinen Vernuft کا ترجمہ بعنوان "تنقید عقل محض" بھی انھیں کے لیے کیا گیا تھا؛ یہ ۱۹۳۳ء میں انجمن ترقی اردو نے شائع کیا تھا۔

اس کے بعد ان کی بیوی (بیگم صالحہ عابد حسین) بہت سخت بیمار پڑگئیں اور بیماری نے طوالت اختیار کرلی۔ عابد صاحب ان کے علاج اور تیمارداری میں لگے رہے۔ چنانچہ ۱۹۳۵ء سے ۱۹۴۰ء تک کام تقریباً رکا رہا۔

۱۹۴۰ء میں پہلی مرتبہ ان کے خیال میں ہندستانی تہذیب کی تاریخ لکھنے کا خیال آیا۔ ریاست حیدرآباد نے انھیں اس کی تیاری کے لیے ۲۰۰ روپے ماہانہ کا وظیفہ دینا منظور کیا۔ تین برس کی محنت کے بعد یہ کتاب مکمل ہوئی اور "قومی تہذیب کا مسئلہ اور ہندستانی قومیت" (تین جلد) کے عنوان سے جامعہ ملیہ کی جوبلی کے موقع پر ۱۹۴۶ء میں پہلی مرتبہ شائع ہوئی۔ "قومی تہذیب کا مسئلہ" اسی کا خلاصہ ہے، جو انجمن ترقی اردو نے ۱۹۵۳ء میں شائع کیا تھا؛ اسی پر ۱۹۵۲ء میں ساہتیہ اکاڈمی نے اپنا پانچ ہزار کا انعام دیا تھا۔ پردۂ غفلت کے بعد یہ ان کی پہلی علمی تصنیف تھی۔

اسی بڑی کتاب کو انگریزی زبان میں منتقل کرنے کے لیے راک فیلر فاؤنڈیشن نے انھیں ایک سال کے لیے جرمنی جانے کے لیے وظ

ہزار ڈالر کا وظیفہ دیا تھا۔ اس زمانے میں یہ وہاں جنوب مغربی جرمنی کے شہر ٹیوبنگن میں رہے تھے۔ لیکن انھوں نے محسوس کیا کہ اتنی ضخیم کتاب کے انگریزی ترجمے کے لیے ایک سال کی مدت کافی نہیں ہے۔ اس پر انھوں نے اس کی تلخیص ہی کا ترجمہ نیشنل کلچر آف انڈیا کے نام سے کر دیا۔ اس انگریزی ترجمے کے شروع میں سابق صدر جمہوریۂ ہند ڈاکٹر سروپلی رادھاکرشن کا مقدمہ ہے۔ یہ کتاب ۱۹۵۵ء میں چھپی تھی۔

جرمنی کے اسی سفر کا ثمرہ ان کی دوسری کتاب "گاندھی اور نہرو کی راہ" بھی ہے۔ یہ بھی دونوں زبانوں میں چھپ چکی ہے۔

عابد صاحب نے ہندستانی مسلمانوں کے مسائل پر خاص غور و فکر کیا ہے۔ گاندھی سمارک ندھی (میموریل فنڈ) نے ان سے درخواست کی کہ وہ ایک کتاب میں ان مسائل سے بحث کریں، جس سے نہ صرف مسلمانوں کو اپنے روزمرہ کے معاملات، ہندستان کی تاریخ کے پس منظر میں سمجھنے کا موقع ملے، بلکہ عام قاری کو بھی معلوم ہو کہ مسلمانوں کا اصلی موقف کیا ہے۔ "ہندستانی مسلمان آئینۂ ایام میں" اس طرح وجود میں آئی۔ وہ ساتھ کے ساتھ اس کا انگریزی چربہ بھی تیار کرتے رہے تھے۔ انگریزی کتاب Destiny of Indian Muslims کے عنوان سے چھپی ہے۔

۱۹۶۹ء میں گاندھی جی کی صد سالہ سالگرہ کی تقریب پر ان کی کتاب Gandhi and Communal Unity شائع ہوئی تھی۔

ساہتیہ اکاڈمی نے ان سے گوئٹے کی خود نوشت سوانح عمری کا ترجمہ کرنے کی فرمائش کی تھی۔ انھوں نے جب غور کیا، تو اس نتیجے پر پہنچے کہ اس کتاب کا ترجمہ نہ صرف طویل کام ہے، بلکہ چنداں مفید بھی نہیں۔ اس پر انھوں نے مشورہ

دیا کہ سوانحِ عمری کی بجائے گوئٹے کے مشہور ناول وِلہیلم مایسٹر کا ترجمہ کیا جائے، تو یہ مفید کام ہوگا۔ اس وقت تک اس کے دو حصے چھپ چکے ہیں۔ اس سلسلے میں ایک بات قابلِ ذکر ہے کہ عابد صاحب نے ترجمہ کرتے وقت اس کے بعض حصے حذف کر دیے ہیں۔

حکومت ہند نے انھیں علمی اور ادبی خدمات کے اعتراف میں جنوری ۱۹۵۷ء میں انھیں پدم بھوشن کا خطاب عطا کیا۔ اور ابھی ۱۹۷۳ء کے شروع میں دلی ریاست کی حکومت نے بھی سرسوتی انعام دیا ہے، جو گیارہ سو روپے نقد، ایک شال اور علم و فضل کی دیوی سرسوتی کے مجسمے پر مشتمل ہے۔

شاعری

عابد صاحب کو موزونیِ طبع اور شعر گوئی اور سخن فہمی ورثے میں ملی ہے۔ جیسا کہ اوپر ذکر کر چکا ہوں، ان کے والد مرحوم بھی کبھی کبھی شعر کہتے تھے، اگرچہ ان کا زیادہ رجحان تاریخ گوئی کی طرف تھا۔ عابد صاحب کا بھی یہی حال ہے۔ انھوں نے کچھ نظمیں لکھی ہیں چنانچہ ان کی الہ آباد کے زمانۂ طالبعلمی کی ایک نظم "شرحِ دردِ اشتیاق" کا سراغ ملتا ہے۔ رسالہ جامعہ کی ادارت کے زمانے میں ان کی بعض نظمیں بھی اس میں شائع ہوئیں۔ اب مدتوں سے دوسری مصروفیتوں کے باعث اس شوق سے کنارہ کش ہو گئے ہیں؛ بس کبھی کبھار اندرونی جذبے سے مجبور ہو کر تاریخ کہہ لیتے ہیں۔ اس فن میں انھیں خاص ملکہ حاصل ہے۔ تاریخ برجستہ اور مکمل ہوتی ہے؛ اس میں تعمیے اور تخرجے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ چند تاریخیں دیکھیے:

قطعۂ تاریخِ وفاتِ علّامہ اقبال

لطفِ مجلس کیا رہا، جب میرِ مجلس اُٹھ گیا
وائے ناکامی کہ بزمِ اہلِ دل برہم ہے آج
سینۂ مسلم کہ تھا گنجینۂ صدق و صفا
ہے وفورِ یاس اس میں اور ہجومِ غم ہے آج
فکر کی جب سالِ رحلت کی، تو آئی یہ صدا
"ملّتِ اسلام میں اقبال کا ماتم ہے آج"
(۱۳۵۷ھ)

ایک شاعر کی تاریخِ ہجرت

میں نے کل پوچھا یہ فنِ شعر سے
اور پھر تا دیر پچھتاتا رہا
وہ زبان آور سخنور کیا ہوا
جو ترا فرزند کہلاتا رہا
دخترِ رز اس کو گرماتی رہی
اور وہ محفل کو گرماتا رہا
لوگ اس کو سر پہ بٹھلاتے رہے
وہ اکڑتا، ناز فرماتا رہا
شاعری جھنجلا کے یہ کہنے لگی
تھا کبھی، "اب ناخلف جاتا رہا"
(۱۳۷۵ھ)

تاریخِ وفاتِ مولانا ابوالکلام آزاد

کل تک ہم سب ہند کے باسی خوش ہو ہو کر کہتے تھے
ہم کیوں دیس کی فکر کریں، جب تک ہم میں ہے آزاد
آج بچھڑ کر تجھ سے ہم تو سر کو پکڑے روتے ہیں
اور تو سب فکروں سے چھٹ کر باغِ ارم میں ہے آزاد
ہے یہ ہمارا نالہ، تیری رحلت کی تاریخ بھی ہے
"دل پہ آج ہجومِ یاس، تیرے غم میں، ہے، آزاد"
(۱۹۵۸ء)

پھر کچھ محسوس ہوا، جیسے کوئی کہتا ہے
دل کی آنکھیں کھول کے دیکھو اب بھی ہم میں ہے آزاد
اس کی روحِ فکر و عمل، سارے جہاں میں ساری ہے
شرق و غرب میں ہے آزاد، دیر و حرم میں ہے آزاد

تاریخِ وفاتِ خواجہ غلام السیّدین

جو ایسا دوست اُٹھ جائے، تو دل پر کیا گزرتی ہے
سُنے کوئی، تو پھر کیفیتِ سوزِ دروں کہیے
مگر درد آشنا ہی جب نہ ہو فطرت زمانے کی
تو اس کے سامنے یہ داستانِ درد کیوں کہیے
دعا کے طور پر تاریخِ رحلت کہہ کے بس کیجے
"غلام السیّدین آسودۂ رحمت ہو"، یوں کہیے
(۱۹۷۱ء)

دو تاریخیں اور سنیے:

صالحہ عابد حسین نے اپنی شادی کی تاریخ سعدی کے ایک شعر میں تصرف کر کے نکالی ہے*، لطف یہ کہ مصرعِ اولیٰ سے عیسوی تاریخ نکلتی ہے، اور مصرعِ ثانی سے ہجری:

زنِ نیک و خوب و خوش و پارسا (۱۹۳۳ء)
کند بادشہ مردِ درویش را (۱۳۵۱ھ)

---

* سعدی کا اصلی شعر ہے:

زنِ خوب فرمانبر پارسا کند مردِ درویش را پادشا (بوستاں)

تاریخِ وفات بیگم عزیز سیدین

اُجاڑ ڈالی دلوں کی بستی ، بسائی تم نے 'عزیز! جنّت'
(۱۹۶۳ء)

ڈاکٹر سید عابد حسین نے اُردو اور انگریزی دونوں زبانوں کو اپنی تخلیقات سے مالامال کیا ہے۔ ترجمے کے میدان میں بالخصوص بہت کم ان کے حریف ہیں۔ انھوں نے بعض بہت مشکل اور دقیق کتابوں کا ترجمہ کیا ہے لیکن کہیں یہ محسوس نہیں ہوتا کہ یہ ترجمہ ہے، بلکہ اس میں اصلی تخلیق کی شان پیدا ہو گئی ہے۔ انھوں نے اپنی تصنیفات و تراجم سے نہ صرف اُردو زبان کی حدود کو وسعت عطا کی ہے، بلکہ اس میں بیسیوں نئے الفاظ کا اضافہ کیا ہے۔ اَللّٰھُمَّ زِدْ فَزِد۔

○

ڈاکٹر سیّد عابد حسین

ببلیوگرافی

جمیل احمد قریشی
ڈاکٹر ذاکر حسین لائبریری
جامعہ ملّیہ اسلامیہ
نئی دلّی

ڈاکٹر سیّد عابد حسین ببلیوگرافی

میرے دوست ڈاکٹر عابد رضا بیدار اکثر جامعہ آیا کرتے تھے۔ ایک روز مجھ سے کہنے لگے کہ اگر انسان چشمِ بینا رکھتا ہے، تو اسے ہر زمانے اور ہر مقام پر کوئی نہ کوئی مفکر، مدبر اور شریف انسان مل جائیگا، جس کی وجہ سے سماج کی اخلاقی روح زندہ رہتی ہے۔ آپ کی بستی جامعہ نگر میں بھی خوش قسمتی سے ایسا ہی ایک شخص موجود ہے، جس کی زیارت کے لیے میں اکثر جامعہ آیا کرتا ہوں۔ آپ سمجھ گئے ہونگے کہ میری مراد ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب سے ہے۔ یہ بات میرے دل کو لگ گئی۔ میں نے موصوف سے کبھی کبھی ملنے کے علاوہ، ان کی تحریروں کی مفصّل فہرست بنانے کی کوشش شروع کر دی۔

موصوف تقریباً پچاس سال سے برابر لکھ رہے ہیں۔ مگر اپنی بے نیازی کی وجہ سے آپ نے مضامین کا تو کیا ذکر، اپنی مستقل تصانیف بھی محفوظ نہیں رکھیں۔ اس لیے مجھے اپنے کام میں بڑی دشواری پیش آئی۔ ڈاکٹر صاحب کو تصنیف و تالیف کے علاوہ صحافت کا بھی طالبعلمی کے زمانے سے شوق رہا ہے۔ پہلا ادبی رسالہ "مسلم ہوسٹل میگزین" کے نام سے آپ نے ۱۹۱۷ء میں الہ آباد سے نکالا تھا لیکن مجھے نہ تو اس کا کوئی شمارہ ملا، نہ میور سنٹرل کالج میگزین کا۔ دونوں میں ڈاکٹر صاحب کے

مضامین شائع ہوئے تھے۔

جب جامعۂ ملیۂ اسلامیہ کے ارکانِ ثلاثہ یعنی ذاکر صاحب، عابد صاحب اور مجیب صاحب یورپ سے واپسی پر جامعہ کی خدمت میں مشغول ہو گئے تو درس و تدریس کے علاوہ رسالہ جامعہ اور پیامِ تعلیم کی ادارت بھی ڈاکٹر صاحب کے سپرد ہوئی۔ آزادی کے بعد انھوں نے ایک ہفتہ وار اخبار "نئی روشنی" کے نام سے جاری کیا تھا جو جون ۱۹۴۸ء سے اگست ۱۹۵۰ء تک دو سال پابندی سے نکلتا رہا۔

انھوں نے عہدِ جدید میں مذہب اور مادّیت والحاد کی کشمکش کم کرنے کو ۱۹۶۷ء میں ایک سوسائٹی "اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج" کے نام سے قائم کی جس کا مقصد یہ ہے کہ نہ صرف تعلیمیافتہ مسلمانوں کو بلکہ مشرق و مغرب کے حق پسند غیر مسلموں کو بھی اسلام کی تعلیمات سے خاص کر اس پہلو سے آشنا کیا جائے کہ وہ آج کے اہم اور نازک مسائل کے حل کرنے میں کس حد تک مدد دے سکتی ہیں۔ اسی طرح مسلمانوں کو بھی دوسرے مذہبوں کی تعلیمات سے آگاہ کیا جائے تاکہ مختلف مذاہب میں باہم مصالحت اور تعاون کی فضا پیدا ہو۔ اس ادارے کی طرف سے ۱۹۶۹ء سے دو سہ ماہی پرچے "اسلام اور عصرِ جدید" (اردو)، "اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج" (انگریزی) شائع ہوتے ہیں۔ یہ ہند اور بیرونِ ہند سب جگہ بہت مقبول ہوئے ہیں

اس مختصر تعارف کے بعد میں ڈاکٹر صاحب کی مستقل تصانیف اور متفرق مضامین کی ایک نامکمل فہرست پیش کر رہا ہوں۔ آپ کے صرف ۱۳۰ مضامین اور ۴۲ کتابیں مجھے دستیاب ہو سکیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ اور بہت سے مضامین ایسے ہونگے جن تک میری رسائی نہیں ہو سکی۔

۱۔ کتب

(الف) تراجم

(الف) فلسفہ

۱۔ De Boer Gesc'i 'ıte der Phiiosophy in Isiam

تاریخِ فلسفۂ اسلام

دے بوئر (جرمن)

مکتبۂ جامعہ دلّی: ۱۹۲۷ء؛ نظرِ ثانی کے بعد ۱۹۳۴ء؛ طبعِ ثالث ۱۹۷۲ء۔

۲۔ Eduard Spranger Psychologie ces Jugendaters

نفسیاتِ عنفوانِ شباب

ایڈوارڈ اشپرانگر (جرمن)

مکتبۂ جامعہ دلّی، ۱۹۲۴ء

۳۔ KANT Kritik der Reinen Vernuft

تنقیدِ عقلِ محض

کانٹ (جرمن)

انجمن ترقیِ اُردو، اورنگ آباد، ۱۹۴۱ء

۴۔ مکالماتِ افلاطون Plato's Dialogues

انجمن ترقیِ اُردو، اورنگ آباد، ۱۹۴۲ء

(ب) سماجیات

۵- Blackmark : Sociology

مبادیِ عمرانیات : بلیک مارک (جرمن)
جامعۂ عثمانیہ، حیدر آباد (دکن)، ۱۹۳۲ء

۶- Baron Ehrenfels Indische Ethnologie

علم الاقوام (دو حصّوں میں) : ایہرن فیلس (جرمن مخطوطات سے ترجمہ)
انجمن ترقیِ اُردو، اورنگ آباد، ۱۹۴۱ء

۷- Khalida Adib Khanum .
Conflict of East and West in Turkey

ترکی میں مشرق ومغرب کی کشمکش : خالدہ ادیب خانم (انگریزی)
مکتبۂ جامعہ، دلّی، ۱۹۳۵ء

۸- Iyenger . Ancient Deccan

تاریخِ دکن : آئینگر (انگریزی)
جامعۂ عثمانیہ، حیدر آباد (دکن)

۹- Jawaharlal Nehru
Glimpses into World History

جگ بیتی : جواہر لال نہرو (انگریزی)
مکتبۂ جامعہ، دلّی، ۱۹۴۲ء

۱۰- Jawaharlal Nehru Discovery of India

تلاشِ ہند : (دو جلد) جواہر لال نہرو (انگریزی)
مکتبۂ جامعہ، دلّی۔

(ج) ادب

۱۱- Goethe's Faust

فاؤسٹ (جلد اول) : گوئٹے (جرمن)
انجمن ترقیٔ اردو، اورنگ آباد، ۱۹۳۱ء

۱۲- Goethe's Wilhelm Meister Vol. I - II

ولہیم مائسٹر (دو جلد) : گوئٹے (جرمن)
ساہتیہ اکاڈیمی، نئی دلّی، ۱۹۵۹ء

۱۳- Rabindranath Tagore

Chaukhir Bali

کلموہی : رابندرناتھ ٹیگور (انگریزی)
ساہتیہ اکاڈیمی، نئی دلّی، ۱۹۶۳ء

۱۴- Shaw's St. Joan

سینٹ جون : جارج برنارڈ شا (انگریزی)
ہندستانی اکیڈمی، الٰہ آباد

(د) سوانح

۱۵- Gandhi, M.K. : My Experiments with Truth

تلاشِ حق (مہاتما گاندھی کی آپ بیتی) دو جلد (انگریزی)
مکتبۂ جامعہ، دلّی، ۱۹۴۶ء؛ گاندھی اسمارک ندھی، نئی دلّی، ۱۹۶۸ء

۱۶- Jawaharlal Nehru . An Autobiography

میری کہانی : جواہر لال نہرو (انگریزی)
مکتبۂ جامعہ، دلّی، ۱۹۴۶ء

Commemoration Volume (Ed.) presented to Dr. K.G. Saiyidain on October 16, 1964. Joint Editor · Abdur Rasheed -۱۷

خواجہ غلام السیدین کو ان کی ساٹھویں سالگرہ پر پیش کردہ مجموعۂ مضامین

۱۸- یادِ عزیز (مرتبہ)
انڈین اکیڈمی، نئی دلّی، ۱۹۶۴ء

(۵) متفرقات

Gandhi, M. K. : Nations Voice -۱۹

Pyare Lal (Ed.)

قوم کی آواز : پیارے لال (انگریزی)
مکتبۂ جامعہ، دلّی، ۱۹۳۰ء
مہاتما گاندھی کی ان تقاریر کا مجموعہ، جو انھوں نے ۱۹۳۲ء میں راؤنڈ ٹیبل کانفرنس لندن میں دی تھیں۔

Gandhi, M.K. -۲۰

Self Control Vs. Self Indulgence

ضبطِ نفس اور نفس پرستی (انگریزی)
مکتبۂ جامعہ، دلّی

Gandhi, M.K. · All Men are Brothers -۲۱

Editor - K.R. Kriplani

سب انسان بھائی بھائی ہیں (انگریزی)
ساہتیہ اکاڈمی، نئی دلّی، ۱۹۶۶ء

۲۲- Zakir Husain

Reconstruction of Indian Education

ہندوستان میں تعلیم کی از سرِ نو تنظیم : ذاکر حسین (انگریزی)
نیشنل بک ٹرسٹ، دلّی، ۱۹۶۲ء
(سردار ولبھ بھائی پٹیل خطبات ۱۹۵۸ء کا ترجمہ)

۲۳- Rabindra Nath Tagore : Our Poet

ہمارا شاعر
ساہتیہ اکاڈمی، نئی دلّی

۲۴- اسٹینڈرڈ اردو انگلش ڈکشنری
انجمن ترقی اردو، اورنگ آباد، ۱۹۳۷ء
مولوی عبدالحق کے ساتھ۔

(ب) تصانیف

۲۵- پردۂ غفلت (ڈراما)
کاویانی پریس، برلن، ۱۹۲۵ء
کتابستان، الہ آباد، ۱۹۲۵ء

۲۶- مسلمانوں کی تعلیم اور جامعۂ ملّیہ
مکتبۂ جامعہ، دلّی، ۱۹۲۸ء

۲۷- ہندوستانی قومیت اور قومی تہذیب (۳ جلد)
مکتبۂ جامعہ، دلّی، ۱۹۴۶ء

۲۸۔ مضامینِ عابد
مکتبۂ جامعہ، دلی، ۱۹۴۷ء

۲۹۔ شریر لڑکا (ڈراما)
مکتبۂ جامعہ، دلّی، ۱۹۵۰ء

۳۰۔ بزمِ بے تکلف
سنگم کتاب گھر، دلی،

۳۱۔ قومی تہذیب کا مسئلہ
انجمن ترقیِ اُردو ہند، علی گڑھ، ۱۹۵۵ء
(۱۹۵۶ء میں ساہتیہ اکاڈمی کا پانچ ہزار روپے کا انعام اسی کتاب پر ملا تھا)

۳۲۔ Teaching of Mother Tongue in India - UNESCO
(not yet published)

۳۳۔ Hindi as the National Language of India - UNESCO
(not yet published)

۳۴۔ Compulsory Education in India - UNESCO
In collaboration with J. P. Naik

۳۵۔ National Culture of India
Bombay, Jaico 1956

۳۶۔ Way of Gandhi and Nehru
Bombay, Asia 1959

۳۷۔ What is General Education Bombay, Asia 1959
(Aligarh Muslim University General Education Reading material project)

۳۸- Indian Culture Bombay 1963

(Aligarh Muslim University General Education Reading material project)

۳۹- Gandhi and Communal Unity

۴۰- Destiny of Indian Muslims

Bombay, 1965

(اس کتاب کا اردو ترجمہ بھی شائع ہوا ہے۔)

۴۱- ہندوستانی مسلمان آئینۂ ایام میں
مکتبۂ جامعہ، دلّی، ۱۹۶۵ء

۴۲- مسلمان اور عصری مسائل
مکتبۂ جامعہ، دلّی، ۱۹۷۲ء

۲- مضامین

۱- اخلاقیات و عمرانیات

۱- نفسیاتِ شباب کا ایک باب، از ایڈورڈ اشپرانگر
(تعلیم و تربیت، دلی: ۱ (۱) جنوری ۱۹۲۸ء)

۲- اخلاقی دیوالے کے آثار (مہاتما گاندھی)
(جامعہ، دلی: ۲۲ (۳) ستمبر ۱۹۳۳ء)

۳- گونج
(ہمدردِ جامعہ، دلی: ۱۱ (۱۱-۱۲) فروری- مارچ ۱۹۴۶ء)

۴- قنوطیت کا خبط
(نئی روشنی، دلی: ۱ (۲) ۲۴ جون ۱۹۴۸ء)

۵- ہیومینزم پرسونیفائڈ (Humanism Personified)
(اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج، دلی: ۳ (۲) مئی ۱۹۷۲ء)

۲- مذہب

۶- سائنس کا اثر مذہب اور اخلاق پر
(آل انڈیا ریڈیو کا نشریہ)

۷- تاریخِ فلسفۂ اسلام (دی بوئر)
(مکتبۂ جامعہ، دلی: ۱۹۲۷ء)

۸۔ ہندوستانی روح کا بحران
(محمد ذاکر، نئی دلّی : ۱۹۶۹ء نیز اسلام اور عصرِ جدید، دلّی : ۲ (۳)
جولائی ۱۹۷۰ء)

۹۔ ایمان اور قوت (اداریہ)
(اسلام اور عصرِ جدید، نئی دلّی : ۱ (۳) اکتوبر ۱۹۶۹ء)

۱۰۔ عالمِ اسلام میں تجدد کی تحریکیں
(اسلام اور عصرِ جدید، نئی دلّی : ۱ (۳) اکتوبر ۱۹۶۹ء ؛ ۲ (۱) جنوری ۱۹۷۰ء)

۱۱۔ عمل، ردِّ عمل (اداریہ)
(اسلام اور عصرِ جدید، نئی دلّی : ۲ (۱) جنوری ۱۹۷۱ء)

۱۲۔ امن اور جنگ کا سرچشمہ
(اسلام اور عصرِ جدید، نئی دلّی : ۳ (۱) جنوری ۱۹۷۱ء)

۱۳۔ سیکولر اور غیر سیکولر قوتیں، ہندوستانی سماج میں (اداریہ)
(اسلام اور عصرِ جدید، نئی دلّی : ۳ (۳) جولائی ۱۹۷۱ء)

۱۴۔ مسلم پرسنل لا (اداریہ)
(اسلام اور عصرِ جدید، نئی دلّی : ۳ (۴) اکتوبر ۱۹۷۱ء)

۱۵۔ مسلم پرسنل لا کا مسئلہ Concept of Muslim Personal Law
(T. & T.)
(نیشنل ہیرالڈ، نئی دلی : ۶ (۹۹) ۱۳ جون ۱۹۷۳ء)

۱۶۔ مذاہبِ عالم میں مفاہمت کے موضوع پر مذاکرات (اداریہ)
(اسلام اور عصرِ جدید، نئی دلّی : ۴ (۲) اپریل ۱۹۷۲ء)

۱۷۔ روحِ مسلمان کا اضطراب
(اسلام اور عصرِ جدید، نئی دلّی : ۴ (۳) جولائی ۱۹۷۲ء)

۱۸۔ مزاج خانقاہی
(اسلام اور عصرِ جدید، نئی دلی: ۵ (۱) جنوری ۱۹۷۳ء)
۱۹۔ اسلام اور عصرِ جدید کا تعارف (انگریزی)

Introducing Islam and the Modern Age

(اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج، نئی دلی: ۱ (۱) مئی ۱۹۷۰ء)

۲۰۔ The Nature of Religious Experience.

(Transactions of the Indian Institute of Advanced Study) Simla, 1965

(اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج، نئی دلی: ۳ ( ) مارچ ۱۹۷۲ء)

۲۱۔ Seminar on Inter-Religious Understanding- — A Report

(اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج، نئی دلی: ۳ (۱) ۱۹۷۲ء)

۲۲۔ Seminar on Religion and Modern Age

(اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج، نئی دلی: ۱ (۲) ۱۹۷۰ء)

۲۳۔ Towards Peace on the Spiritual Plane

(اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج، نئی دلی: ۳ (۴) ۱۹۷۲ء)

۲۔ تعلیم

۲۴۔ تعلیمِ نسواں — ایک سقراطی مقالہ
(تعلیم و تربیت، علیگڑھ: ۱ (۲) اپریل ۱۹۲۸ء)
۲۵۔ گیارھویں صدی کے نصفِ اوّل میں علوم صحیحہ کی حالت
(جامعہ، دلی: ۱۲ (۳) مارچ ۱۹۲۹ء)

۲۶۔ ہندوستان میں انگریزی تہذیب و تعلیم
(جامعہ، دلّی : ۴۴ (۵) نومبر، دسمبر ۱۹۲۶ء)
۲۷۔ سید کا خواب اور اس کی تعبیر
(علیگڑھ میگزین، علیگڑھ : ۵۴-۱۹۵۳ ؛ ۵۵-۱۹۵۴ء)
۲۸۔ تعلیم اور روایتی قدریں
(جامعہ، دلّی : ۴۷ (۵) نومبر ۱۹۶۲ء)
۲۹۔ خطبۂ صدارت بتقریب جلسۂ تقسیم اسناد
(جامعۂ اُردو، علیگڑھ : ۲۹ر اگست ۱۹۷۱ء)
۳۰۔ مذہبی تعلیم عصرِ جدید میں (اداریہ)
(اسلام اور عصرِ جدید، نئی دلّی : ۳ (۲) اپریل ۱۹۷۱ء)
۳۱۔ Religious Education in the Modern Age
(یہ مقالہ پنجابی یونیورسٹی، پٹیالہ میں جنوری ۱۹۷۱ء میں پڑھا گیا تھا)

۴۔ جامعۂ ملّیۂ اسلامیہ

۳۲۔ مسلمانوں کی تعلیم اور جامعہ
(جامعہ، دلّی : ۲ (۶) جون ۱۹۲۶ء)
۳۳۔ مسلمانوں کی تعلیم اور جامعہ
(جامعہ، دلّی : ۷ (۲) اگست ۱۹۲۶ء)
۳۴۔ جامعہ والوں سے (جوبلی سے متعلق ڈاکٹر صاحب کا خطبہ)
(ہمدردِ جامعہ، نئی دلّی : ۱۱ (۴) اکتوبر ۱۹۴۵ء
۳۵۔ جامعہ کی کہانی
(پیامِ تعلیم (جوبلی نمبر) نئی دلّی : ۱۹۴۶ء

۳۶۔ جامعہ کے مقاصد
(جوہر (جوبلی نمبر) نئی دلّی : ۱۹۴۶ء)
۳۷۔ پچیسویں سالگرہ
(جوہر)
۳۸۔ جامعۂ ملّیہ (ماضی، حال، مستقبل)
۱۹۳۰ سے ۱۹۶۴ء تک کے حالات کا جائزہ
(جامعہ، نئی دلّی : ۴۹ (۴) دسمبر ۱۹۶۳ء)

۵۔ ادب

۳۹۔ ہنسی
(جامعہ، دلّی : ۱ (۲) فروری ۱۹۲۳ء)
۴۰۔ یک حرف بس است
(پیامِ تعلیم، دلّی : ۲ (۱) ۲۹ اکتوبر ۱۹۲۶ء)
۴۱۔ سچا افسانہ
(جامعہ، دلّی : ۱۵ (۱) جنوری ۱۹۲۸ء)
۴۲۔ اُردو اکادمی کا اعلان
(جامعہ، دلّی : ۱۰ (۳) مارچ ۱۹۲۸ء)
۴۳۔ مجذوب کی بڑ
(جامعہ، دلّی : ۱۲ (۵) مئی ۱۹۲۹ء)
۴۴۔ عینک فروش (افسانہ)
(جامعہ، دلّی : ۱۳ (۱) جولائی ۱۹۲۹ء)

۴۵۔ دو چھینکیں (افسانہ)
(جامعہ، دلی : ۱۳ (۵) نومبر ۱۹۲۹ء)
۴۶۔ نیا مرحلہ (ایک ناتمام ناول کے چند ورق)
(نئی روشنی، نئی دلی : ۱ (۲) یکم اگست ۱۹۴۸ء)
۴۷۔ نالۂ وحشت
(جامعہ، دلی : ۲۰ (۲) فروری ۱۹۳۳ء)
۴۸۔ کامیابی
(جامعہ، دلی : ۲۴ (۹) ستمبر ۱۹۳۵ء)
۴۹۔ ہماری زبان
(پیامِ تعلیم، دلی : ۱۹ (۱۱-۱۲) نومبر۔ دسمبر ۱۹۳۶ء)
۵۰۔ افیون کی پینک
(نئی روشنی، نئی دلی : ۱ (۲۰) ۸ نومبر ۱۹۴۸ء)
۵۱۔ کریٹو
(جامعہ، دلی : ۳۲ (۵) نومبر ۱۹۳۹ء)
۵۲۔ ہرگز نمیرد آں کہ دلش زندہ شد بعشق
(تعلیم و ترقی (شفیق نمبر) نئی دلی : ۴ (۱۰) اکتوبر ۱۹۵۳ء)
۵۳۔ ہمارے زمانے کی نثر میں طنز نگاری
(جامعہ، نئی دلی : ۱۹۴۵ء)
۵۴۔ ادب اور نفسیات
(جامعہ، نئی دلی : ۴۵ (۴) فروری ۱۹۶۱ء)
۵۵۔ ترکیبی ادب
(جامعہ، نئی دلی : ۴۵ (۱۰) اگست ۱۹۶۱ء)

۵۶۔ غلغلہائے مضامیں مت پوچھ
(آواز، نئی دلی : ۲۷ (۴) ۲۲ر فروری ۱۹۶۲ء)
۵۷۔ غزل کا مستقبل
(جامعہ، دلی : ۴۶ (۷) ۱۹۶۲ء)
۵۸۔ اُردو شاعری کی سیکولر روایات
(آواز، نئی دلی : ۲۹ (۱۵) ۲۲ جولائی ۱۹۶۴ء)
۵۹۔ مسلکِ انسانیت کا سالک : غالب
(ارمغانِ مالک (پہلی جلد) نئی دلی ۱۹۷۱ء)

۶۔ تنقید و تبصرہ

۶۰۔ محشرِ خیال از سجاد انصاری
(جامعہ، دلی : ۸ (۱) جنوری ۱۹۲۷ء)
۶۱۔ پسِ پردہ از آغا حیدر حسن دہلوی
(جامعہ، دلی : ۸ (۲) فروری ۱۹۲۷ء)
۶۲۔ گھر گرہستی از بشیر حسین
(جامعہ، دلی : ۲۱ (۴) اکتوبر ۱۹۳۳ء)
۶۳۔ دنیا کی رفتار (جرمنی)
(جامعہ، دلی : ۲۱ (۴) اکتوبر ۱۹۳۳ء)
۶۴۔ مبادیِ سیاسیات (جلد دوم) از ہارون خان شروانی
۶۵۔ چند ہمعصر از عبدالحق
۶۶۔ اسلامی ہند پر ایک نظر از محمد شعیب خان صاحب فیروز

۶۷۔ دنیا سے تبسم از شوکت تھانوی
(جامعہ، دلّی : ۲۹ (۲) فروری ۱۹۳۶ء)

۶۸۔ اقبال کا مطالعہ از سید نذیر نیازی
(جامعہ، دلّی : ۳۶ (۵) مئی ۱۹۴۲ء)

۶۹۔ طلسم عمل مترجمہ سید مجتبیٰ حسین
(جامعہ، دلّی : ۳۴ (۱) جنوری ۱۹۴۱ء)

۷۰۔ تعارف
مکاتیب سرسید احمد خان مرتبہ مشتاق حسین
(جامعہ، نئی دلّی : اکتوبر ۱۹۶۰ء)

۷۔ منظومات

۷۱۔ عیدِ قرباں (نظم)
(جامعہ، دلّی : ۲ (۲) جون ۱۹۲۶ء)
(نئی روشنی، دلّی : ۱ (۱۷) ۱۶ر اکتوبر ۱۹۴۸ء)

۷۲۔ بسترِ تنہائی (نظم)
(جامعہ، دلّی : ۲ (۳) مارچ ۱۹۲۶ء)

۷۳۔ کون و فساد (نظم)

۷۴۔ ممبر کونسل (نظم)
(جامعہ، دلّی : ۲ (۵) مئی ۱۹۲۶ء)

۷۵۔ بندر (نظم)
(رسالہ جوہر، نئی دلّی : ۱۹۳۵ء)

۷۶۔ ایک مرثیے کی تمہید
(رسالہ جوہر، دلی : ۱۹۳۵ء)

۷۷۔ حسنِ بے پروا (نظم) غیر مطبوعہ

۸۔ قطعات و تاریخیں

۷۸۔ تاریخ شادی محترم اظہر عباس صاحب۔ ۱۹۳۵ء

۷۹۔ تاریخِ شادی ڈاکٹر سید عابد حسین و محترمہ بیگم صالحہ عابد حسین صاحبہ (۱۳۵۱ھ) ۱۹۳۳ء

۸۰۔ تاریخِ شادی خواجہ غلام السیدین صاحب (مرحوم)۔ ۱۹۵۵ء

۸۱۔ تاریخِ وفاتِ علامہ اقبال۔ ۱۳۵۷ھ

۸۲۔ ایک شاعر کی تاریخ ہجرت۔ ۱۳۷۵ھ

۸۳۔ تاریخِ وفات مولانا آزاد۔ ۱۳۷۸ھ

۸۴۔ تاریخِ وفاتِ ظفر مہدی مختار۔ ۱۹۶۸ء

۸۵۔ تاریخِ وفاتِ خواجہ اظہر عباس۔ ۱۹۶۸ء

۸۶۔ تاریخِ وفاتِ خواجہ غلام السیدین۔ ۱۹۷۱ء

۹۔ ڈرامہ

۸۷۔ کلموہی ٹیگور کی چوکھر بالی کا اُردو ترجمہ ۱۹۶۳ء

۸۸۔ فاؤسٹ کے چند ورق
(جامعہ، دلی : ۱۲ (۲) فروری ۱۹۲۹ء)

۸۹۔ مقدمہ فاؤسٹ (باب اول) : جرمن ادب گوئٹے سے قبل
(اُردو، دکن : ۹ (۳۴) اپریل ۱۹۲۹ء

۹۰۔ ڈرامہ کیا چیز ہے؟
(جامعہ، دلی: ۱۳ (۴) اکتوبر ۱۹۲۹ء
۹۱۔ برنارڈ شا
(جامعہ، دلی: ۱۴ (۱) جنوری ۱۹۳۰ء)
۹۲۔ جارج برنارڈ شا (ڈرامہ نگار کی حیثیت سے)
(جامعہ، دلی: ۱۴ (۳) مارچ ۱۹۳۰ء)
۹۳۔ مقدمہ فاؤسٹ (باب چہارم) فاؤسٹ کی تدریجی نشوونما
(اُردو، اورنگ آباد: ۱۰ (۳۸) اپریل ۱۹۳۰ء)

۱۰۔ تاریخ و تہذیب

۹۴۔ ہسپانیہ میں عربوں کی شکست
(جامعہ، نئی دلی: ۱۶ (۴) اپریل ۱۹۲۶ء)
۹۵۔ انگریز اور ان کی تہذیب
(جامعہ، نئی دلی: ۴۱ (۱) اکتوبر ۱۹۴۵ء)
۹۶۔ مسلمان اور آزادی
(نئی روشنی، نئی دلی: ۱ (۱۱) یکم ستمبر ۱۹۴۸ء)
۹۷۔ خوشی اور عبرت کا مقام
(نئی روشنی، نئی دلی: ۱ (۱۴) ۲۴ ستمبر ۱۹۴۸ء)
۹۸۔ ہندوستان (مسلسل خاکہ)
(نئی روشنی، نئی دلی: ۱ (۱۵) یکم اکتوبر ۱۹۴۸ء)
۹۹۔ پاکستان (مسلسل خاکہ)
(نئی روشنی، نئی دلی: ۲ (۲۰) ۲۴ مئی ۱۹۴۹ء)؛ ۳ (۱۹) ۱۶ نومبر ۱۹۴۹ء

۱۰۰۔ جمہوریت (ریڈیو سے براڈکاسٹ ایک تقریر)

۱۰۱۔ انگریزوں کی زندگی کی تاریخ اور تمدن (ترجمہ)

(جامعہ، دلی: ۲۵ (۱) جنوری ۱۹۳۱ء)

۱۰۲۔ ۲۶ جنوری ۱۹۳۰ء سے ۲۶ جنوری ۱۹۵۰ء تک

(اطلاعات (جمہوریت نمبر)، لکھنؤ: ۵ (۳) ۲۶ جنوری ۱۹۵۰ء)

نیز (نئی روشنی، نئی دلی: ۴ (۶) ۸ فروری ۱۹۵۰ء)

۱۰۳۔ سنہ ۱۹۵۰ء تک

(نئی روشنی، نئی دلی: ۴ (۵) یکم فروری ۱۹۵۰ء)

۱۰۴۔ ہند اور بیرونِ ہند

(نئی روشنی، نئی دلی: ۴ (۱۶) ۲۴ اپریل ۱۹۵۰ء)

۱۰۵۔ وحدت میں دوئی کیوں؟

(آج کل، دلی: ۱۵ (۶) جنوری ۱۹۵۷ء)

۱۰۶۔ افریقہ میں ستیہ گرہ

(اردو مجلس ریڈیو تقریر) ۱۳ نومبر ۱۹۶۸ء

۱۰۷۔ عہدِ وسطیٰ کی مسلم تہذیب

(جامعہ، نئی دلی: ۴۵ (۱) نومبر ۱۹۶۰ء)

۱۰۸۔ جمہوریت میں فرد کی آزادی

(صبح، دلی (پہلا، دوسرا حصہ): ۱۹۶۳ء)

۱۰۹۔ کیا جمہوریت کا تجربہ ہندوستان میں کامیاب ہوا؟

(ریڈیو تقریر و جامعہ، نئی دلی: ۴۹ (۵) نومبر ۱۹۶۳ء)

۱۱۰۔ ہمارے آئین کی روح

(جامعہ، نئی دلی: ۵۰ (۱) جنوری ۱۹۶۸ء)

۱۱۱- باہر کی دنیا
(نئی روشنی، نئی دلی: ۲ (۱۵) ۱۶ اپریل ۱۹۴۹ء)

۱۱۲- ایک قوم، ایک زندگی (تاریخ اور روایت)
(ریڈیو تقریر، ۳۰ جولائی ۱۹۶۸ء)

۱۱۳- مسلمانوں میں اتحاد
(اسلام اور عصر جدید، نئی دلی: ۲ (۲) اپریل ۱۹۷۰ء)

۱۱۴- آزادی کے پچیس سال (ایک محاسبہ)
(اسلام اور عصر جدید، نئی دلی: ۴ (۴) اکتوبر ۱۹۷۲ء)

۱۱- سوانح

۱۱۵- نواب سلطان جہاں بیگم صاحبہ مرحومہ
(اُردو، اورنگ آباد: ۱۰ (۳۸) اپریل ۱۹۳۰ء)

۱۱۶- مہاتما گاندھی اور میڈم مانٹیسوری
(جامعہ، دلی: ۱۹ (۱) جولائی ۱۹۳۲ء)

۱۱۷- حالی
(جامعہ، دلی: ۲۴ (۱) اکتوبر ۱۹۳۵ء)

۱۱۸- مسعود مرحوم کی زندہ دلی
(اُردو (مسعود نمبر): ۱۷ (۶۸) اکتوبر ۱۹۳۷ء)

۱۱۹- اقبال کا مقام
(جامعہ، دلی: ۳۵ (۶) اپریل ۱۹۲۷ء)

۱۲۰- میری زندگی کا ایک ناقابلِ فراموش واقعہ
(آواز، نئی دلی: ۲۸ (۱۳) جون ۱۹۶۳ء)

۱۲۱۔ مولانا آزاد کی ابتدائی زندگی
(آواز، نئی دلّی: ۲۹ (۸)، ۷ اپریل ۱۹۶۴ء)

۱۲۲۔ مولانا آزاد کا ادبی مقام
(جامعہ، نئی دلّی: ۵۰ (۱۲) دسمبر ۱۹۶۲ء نیز آواز، نئی دلّی: ۳۰ (۴)
۷ فروری ۱۹۶۵ء)

۱۲۳۔ معنیِ لفظِ آدمیت تھا (سیّدین)
(اسلام اور عصر جدید، نئی دلّی: ۴ (۱) جنوری ۱۹۷۲ء نیز جامعہ، نئی دلّی:
فروری ۱۹۷۲ء)

۱۲۴۔ باپو کی زندگی اور ان کا پیام
(آواز، نئی دلّی: ۲۷ (۲) ۷ جنوری ۱۹۶۲ء)
(آواز، نئی دلّی: ۲۷ (۶) ۲۲ مارچ ۱۹۶۲ء) دوسری قسط

۱۲۵۔ بہادر شاہ ظفر — ذاکر حسین (ترجمہ ع۔ح)
(جامعہ، نئی دلّی: ۴۸ (۶) دسمبر ۱۹۶۲ء

۱۲۶۔ گاندھی جی کی سادگی
(نئی روشنی، نئی دلّی: ۲ (۴) ۲۴ جنوری ۱۹۴۹ء)

۱۲۷۔ گاندھی جی فلسفی ادیب
(نئی روشنی، نئی دلّی: ۳ (۲۰) ۲۴ نومبر ۱۹۴۹ء)

۱۲۸۔ ذاکر حسین
(نقوش (شخصیات نمبر): ۴۷-۴۸- جنوری ۱۹۵۵ء)

۱۲۹۔ گاندھی جی کا فلسفۂ حیات
(نیا دَور (گاندھی جینتی نمبر) لکھنؤ: اکتوبر ۱۹۵۵ء)

۱۳۰- حرفِ اوّل

(مقدمہ یادِ عزیز : عزیز جہاں بیگم ، نئی دلی ، ۱۹۶۴ء)

۱۳۱- ڈال ڈال کے پات

(آج کل، دلی : ۱۳ (۱۱) جون ۱۹۵۵ء)

۱۳۲- جواہر لال نہرو : انسانیت، امن اور رواداری کا علمبردار

(آواز، نئی دلی : ۳۰ (۲۱) ۲۲ اکتوبر ۱۹۶۵ء) (لکھنؤ سے بھی براڈکاسٹ)

۱۳۳- عرشی صاحب، شمعِ علم و یقین، دلیلِ سحر

(مشمولہ نذرِ عرشی) ۶۳-۶۷- نئی دلی : ۱۹۶۵ء)

۱۳۴- ڈاکٹر خواجہ عبدالحمید صاحب

(ستر سالہ برتھ ڈے سووینیر) بمبئی : ۱۹۶۸ء)

۱۳۵- مردِ مومن، مردِ حق (ڈاکٹر ذاکر حسین)

(اسلام اور عصرِ جدید، نئی دلی : ۱ (۲) جولائی ۱۹۶۸ء)

۱۳۶- اپنے وطن کے نغمہ گر (ٹیگور)

(آواز، نئی دلی : ۳۴ (۹) ۲۲ اپریل ۱۹۶۹ء)

۱۳۷- Nehru the Humanist (The Image of Nehru

ed. by G. S. [illegible], [illegible] Gurgaon 1968.

مقالات

فلسفۂ نیائے نو

کا

مفعول پر ایک نظریہ

ڈاکٹر سدھیشور ورما
وشیشوراننْد ویدک شدھ سنستھان
چنڈی گڑھ

فلسفہ نیائے نو کا مفعول پر ایک نظریہ

تصوّرِ مفعول کی خامیاں

شہرہ آفاق ماہرِ لسانیات ایس، پرسن نے برطانیہ کے زبان دان سویٹ کا حوالہ دیتے ہوئے اس بات پر زور دیا ہے "کہ عوام میں مروّج مفعول کے تصوّر میں کچھ خامیاں ہیں۔ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ مفعول وہ چیز یا شخص ہے، جس پر کوئی کام ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کچھ سیاق ضرور ایسے ہوتے ہیں، جن میں مفعول کی اس عام تعریف کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ مثلاً " استاد شاگرد کو پیٹ رہا ہے" ؛ یہاں شاگرد پر پیٹنے کا فعل ظاہر ہی ہے۔ لیکن " وہ درخت کو دیکھ رہا ہے " ؛ اس فقرے میں درخت پر کیا فعل ہوا ہے؟ انگریزی لغات ویبسٹر میں قدیم روایات کے تتبع میں مفعول کی تعریف یہ کی گئی ہے : "جس کی طرف کسی فعل کا رُخ ہوتا ہے۔" اگر یہ تعریف صحیح ہو، تو جب ہم کہتے ہیں : وہ تکلیف اُٹھا رہا ہے، تو اس میں تکلیف پر کس فعل کا رُخ ہے؟ اس کا خیال[1] بھی پریشان کن ہے۔

---

۱ فلسفۂ صرف و نحو (۱۹۵۸ء) : ۱۵۷

مفعول اور پانِنی

پانِنی نے مفعول کو دو پہلوؤں سے دیکھا ہے : (۱) مفعول وہ ہے، جو فاعل کو نہایت مرغوب ہوتا ہے۔[۲] اور (۲) مفعول وہ ہے، جو فاعل کو نہایت مرغوب نہیں ہوتا۔[۳]

ان دو مخالف اور متضاد بیانات سے صاف ظاہر ہے کہ پانِنی کا اصلی منشا فاعل کو مفعول سے کچھ الگ کرنا تھا۔ "وہ زہر کھاتا ہے"، اس فقرے میں فاعل کی پسندیدگی کا سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا۔ اور اگر دونوں بیانوں کو برقرار سمجھا جائے، تو یہ معاملہ غیر معیّن اور مبہم ہو جائیگا۔

مفعول اور لازمی فعل

جب کسی لازمی فعل کے ساتھ مفعول کا تعلق ہو، جیسے "تو میں گھر جا رہا ہوں"۔ اس قسم کے جملے میں جرمن عالم ہرٹ کے نزدیک مفعول کا سوال پیدا ہی نہیں ہو سکتا۔ اس کی رائے میں یہ ایک نئی حالت ہے، جسے "رہبرانہ" کہنا موزوں ہوگا۔[۴]

لیکن صرف و نحو کو اتنی مختلف حالتوں سے گرانبار کرنا نامناسب ہوگا۔ لسانیات کے مشہور عالم ڈاکر ناگل کے خیال میں ارتقا پذیر زبانوں میں حالتوں کی کمی ہی دیکھی گئی ہے۔ ہاں کوہ قاف کے علاقے کی زبانوں میں اب بھی ۲۴ حالتیں مستعمل ہیں۔[۵]

ہند میں نیائے نَو کا دور

ہند میں نیائے نَو کا آغاز بارھویں صدی کے قریب ہوا۔ سنسکرت کے حلقوں میں یہ ایک دلچسپ عقلی مہم تھی۔ اس کا دائرہ اگرچہ تنگ تھا کیونکہ یہ موضوع صرف اصطلاحات کی تعریف پر محدود تھا، لیکن اس حلقے میں نیائے نَو کی کوشش ایسی زبردست تھی، جس کی نظیر سنسکرت میں کم ہی مل سکتی ہے۔ اس نیائے نَو کی تحریک کا مرکز مشرقی بنگال کا

۲۔ اَشٹادھیائی، ۱ : ۴ : ۴۹ ۳۔ ایضاً، ۱ : ۴ : ۵۰

۴۔ نحو، ۱ : ۳۷ (۱۹۳۴ء) ۵۔ نحو پر سلسلۂ تقاریر، ۱ : ۳۰۱ (۱۹۲۶ء)

شہزیدیا تھا۔ اس کے علمبرداروں میں سب سے ممتاز عالم گدادھر تھا۔ سنسکرت زبان میں اس عالم کی روانی بےنظیر تھی۔ اس نے صرف و نحو کی اصطلاحات پر ایک کتاب "وِی اُتپتی واد" (تجزیے کے اصول) نام سے لکھی ہے۔ یہ بڑے سائز کے ۲۶۴ صفحوں پر مشتمل سمت ۱۹۷۰ میں بمبئی میں چھپ چکی ہے۔ اس کتاب میں صرف مفعول کے موضوع پر ۱۸۰ صفحے لکھے گئے ہیں۔ کتاب کا اسلوبِ تحریر ایسا انوکھا ہے، جیسے کوئی زبردست مباحثہ ہو رہا ہو۔ سوال، جواب، جواب الجواب کی بھرمار ہے۔ اس مصنف کی سنسکرت بہت ہی مشکل ہے، جس کے سیکھنے کو راقم الحروف کو ۱۹۲۲ء میں ہردوار میں ایک پنڈت صاحب کے سامنے زانوے تلمذ تہ کرنا پڑا۔ پھر تقریباً تیس برس بعد دلّی میں ہم گدادھر کے چار مداحوں نے ایک حلقہ سا قائم کیا، جس میں اسی کتاب پر ہم پانچ سال تک بحث کرتے رہے۔

مفعول اور غیر شے

گدادھر کی داسا کی رُو سے مفعول کا لازمی اتّصال کسی غیر شے کے ساتھ ناگزیر ہے۔ مثلاً یہ ہرگز نہیں کہا جا سکتا: وہ اپنے پاس جا رہا ہے۔[۶] فقرہ ہوگا: زید گھر جا رہا ہے۔ اس فقرے کا تجزیہ گدادھر کے اصول کے مطابق یہ ہوگا: زید اس فعل کا سہارا ہے، جو "گھر" کے ساتھ اِتّصال پیدا کر دیتا ہے۔ اس نظریے کے مطابق "گھر" پر کوئی فعل نہیں وارد ہوا۔ فعل تو فاعل ہی تک محدود ہے یعنی 'زید' "جا رہا ہے"۔ یہاں فعل نے البتہ فاعل کا گھر کے ساتھ اِتّصال یا تعلق یا رابطہ پیدا کر دیا ہے۔

عرفانی سیاقوں میں مفعول کی خصوصیت

"وہ پھول سونگھ رہا ہے۔" اس فقرے میں مفعول یعنی پھول گدادھر کے خیال میں ایک مرکب تصور ہے، جس کے چار اجزا ہیں:

(الف) صرفی و نحوی وضع ـــ اس سے مراد یا تو مفعول کی بیرونی تشکیل جیسے لاحقہ یا فقرے

۶ وِی اُتپتی واد : ۲۶۶

میں لفظ کا محل جیسے اسی فقرے کے بالمقابل انگریزی فقرے میں اس کا ہم معنی لفظ فقرے کے آخر میں رکھا جائیگا۔ اس کے برعکس اُردو میں یہ بیچ میں آئیگا۔ اس ساری وضع کو گدادھر "پرکارتا" (طرز، وضع) سے موسوم کرتا ہے۔

(ب) واقعیت — پھول کو کوئی نہیں سونگھتا، بلکہ اس کی خوشبو سونگھی جاتی ہے۔ اس لیے نفسیاتی نقطۂ نظر سے "خوشبو" کا اشارہ پھول کے صرف حسی پہلو کی طرف ہی ہوگا۔ لہٰذا اس عنصر کو واقعیت کہا گیا ہے۔ اور گدادھر اسی لیے اسے وِشَیتا (واقعیت) کہتا ہے۔

(ج) شمولیت — لیکن خوشبو کے حسی پہلو کے ساتھ ادراکی عنصر بھی وابستہ ہے۔ اس لیے ادراکی عنصر کے ساتھ اس "شمولیت" سے گدادھر نے اس خصوصیت کو (آدھیتا) یعنی وہ جو بیچ میں رکھا جائے، کہا ہے۔

(د) لاینفک موجودگی — یہ تصور نیائے قدیم سے چلا آرہا ہے، جس کے مطابق ہر ایک چیز میں ایک ایسا ذاتی عنصر ہوتا ہے، جو اس سے کبھی الگ نہیں ہو سکتا۔ لاینفک موجودگی اور شمولیت گدادھر کی رائے میں دونوں ہی مجرّد رشتے ہیں، اور اس لیے یہ دونوں براہِ راست وابستہ ہیں۔

اس تشریح کے مطابق "زید پھول سونگھ رہا ہے"۔ فقرے کا تجزیہ گدادھر کے نظریے کے مطابق یہ ہوگا: زید اُس حسی شے مدرکہ کا وصول کنندہ ہے، جو خوشبو کی شکل میں پھول میں رہتی ہے۔ اس نقطۂ نگاہ سے پھول پر تو ہرگز کوئی فعل واقع نہیں ہوا۔ اور خوشبو کو وصول کرنے کا فعل بھی فاعل ہی تک محدود رہا۔

نتیجہ: اس نظریے سے ظاہر ہو جائیگا کہ مفعول کی خصوصیت کے تجزیے کے لیے ہمیں صرفی و نحوی پہلو کے علاوہ نفسیاتی اور منطقی پہلوؤں پر بھی غور کرنا ضروری ہوگا۔

میر انیسؔ کے دو استاد

پروفیسر سید مسعود حسن رضوی ادیبؔ
سابق صدر شعبۂ اردو و فارسی
لکھنؤ یونیورسٹی، لکھنؤ

میر انیس کے دو[2] استاد

دُنیا کی اکثر عظیم شخصیتوں کی طرح میر انیس کے بھی بچپن کے حالات معلوم نہیں ہیں۔ ان کی تعلیم و تربیت کا برائے نام ذکر جو ان کے سوانح نگاروں نے کیا ہے، وہ بھی اعتبار کے قابل نہیں ہے۔ امجد علی اشہری نے صرف اتنا لکھا ہے[1]:

میر انیس کی ابتدائی تعلیم فیض آباد میں ہوئی۔ جب لکھنؤ تشریف لائے، تو یہاں اپنی پرائیوٹ تعلیم کو جاری رکھا اور چالیس برس کی عمر میں مطالعۂ کتب سے بے نیاز ہو گئے۔

یعنی چالیس برس کی عمر کے بعد میر انیس کو کسی کتاب کے مطالعے کی ضرورت نہیں رہی۔ مطالعۂ کتب کے لیے عمر کی ایک حد مقرر کر دینا محض قیاس پر مبنی معلوم ہوتا ہے۔ احسن لکھنوی کا بیان ہے[2]:

میر انیس نے درسیات کی ابتدائی کتابیں قبلہ و کعبہ میر نجف علی صاحب سے فیض آباد میں پڑھی ہیں اور لکھنؤ پہنچ کر مولوی حیدر علی صاحب سے عربی کی تکمیل کی۔

۱۔ حیاتِ انیس: ۱۹   ۲۔ واقعاتِ انیس: ۳۸

اسی کے ساتھ وہ یہ بھی کہتے ہیں[۳]:

میر صاحب جب لکھنؤ تشریف لائے، تو صاحب اولاد تھے۔ میر نفیس مرحوم اور ان کی دو بہنوں کی پیدائش فیض آباد میں ہوئی ہے۔

یعنی میر انیس لکھنؤ پہنچنے کے وقت تین بچوں کے باپ ہو چکے تھے، مگر صرف ابتدائی درسی کتابیں پڑھے ہوئے تھے۔ لکھنؤ پہنچ کر انھوں نے مولوی حیدر علی سے عربی کی تکمیل کی، جس میں کئی برس لگے ہونگے۔ یہ بیان صحت سے بہت دور ہے۔ "قبلہ و کعبہ میر نجف علی صاحب" ملّائے مکتبی تو تھے نہیں کہ کسی بچّے کو کریما، ماقیماں اور میزان و منشعب پڑھاتے۔ وہ ایک جیّد عالم تھے۔ میر انیس کے بڑے چچا میر احسن خلق نے طب کی بڑی بڑی عربی کتابیں دوسرے نامی استادوں سے پڑھنے کے بعد طب کی آخری کتاب 'قانونِ شیخ' مولوی میر نجف علی ہی سے تین سال پڑھی تھی۔ بہت ممکن ہے کہ میر خلق کے منجھلے بھائی اور میر انیس کے والد میر خلیق بھی ان کی تعلیم سے مستفیض ہوئے ہوں۔ میر انیس نے کافی تعلیم حاصل کرنے کے بعد مولوی میر نجف علی سے اس کی تکمیل کی ہوگی۔

احسن نے مولوی حیدر علی کا تعارف ان لفظوں میں کیا ہے[۴]:

مولوی حیدر علی صاحب عالم جیّد لکھنؤ میں تھے۔ ان کے نام سے ایک مسجد محلّہ کٹرہ حیدر حسین خان لکھنؤ میں اب تک موجود ہے۔

یہاں احسن نے نام سے دھوکا کھایا ہے۔ میر انیس کے استاد وہ حیدر علی نہیں تھے، جو لکھنؤ کے رہنے والے شیعہ عالم تھے اور جن کے نام سے ایک مسجد لکھنؤ میں اب تک موجود ہے، بلکہ یہ وہ مولوی حیدر علی ہیں، جو فیض آباد میں رہتے تھے اور سنّی عالم تھے۔ آزاد لکھتے ہیں[۵]:

مولوی حیدر علی صاحبِ منتہی الکلام انھیں کے محلّے میں رہتے تھے اور پڑھایا کرتے تھے

۳۔ واقعاتِ انیس: ۱۲ ۴۔ ایضاً: ۳۰ (حاشیہ ۲) ۵۔ آبِ حیات: ۵۴۲ (حاشیہ)

میر انیس فرماتے تھے کہ ابتدائی کتابیں میں نے انھیں سے پڑھی تھیں۔

امیر احمد علوی نے دو تین لفظوں کا اضافہ کر کے احسن کے بیان کو دُہرا دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:[6]

> درسیات کی ابتدائی کتابیں میر نجف علی سے پڑھیں، جو اس وقت فیض آباد میں فاضلِ مستند تھے۔ عربی کی تکمیل لکھنؤ میں علامۂ عصر مولوی حیدر علی سے کی۔

اس بیان میں "فاضلِ مستند" اور "علامۂ عصر" کے الفاظ علوی صاحب کے طبع زاد ہیں۔ شعر کے فن میں میر انیس کے کسی استاد کا نام نہیں ملتا۔ لیکن ظاہر ہے کہ دو نامی شاعر یعنی ان کے چچا میر خلق اور والد میر خلیق گھر ہی میں موجود تھے۔ کسی بیرونی استاد کی تعلیم کی محتاجی نہ تھی، مگر جس طرح میر حسن نے، جو خود بلند پایہ شاعر تھے، اپنے بیٹے خلیق کے کلام کی اصلاح میاں مصحفی سے متعلق کر دی تھی (انھوں نے اپنا تذکرۂ ہندی اپنے اسی شاگرد کی فرمایش پر لکھا تھا) اسی طرح ممکن ہے کہ میر خلیق نے بھی انیس کے کلام کی اصلاح اُس زمانے کے کسی دوسرے استاد کے سپرد کر دی ہو، مگر ہمیں اس کا علم نہیں۔

میر انیس کے جن دو استادوں کے نام ہم تک پہنچے ہیں، ان کے حالات اب تک سامنے نہیں آئے ہیں۔ مجھے مدت کی تلاش و تحقیق کے نتیجے میں، ان بزرگوں کے بارے میں جو کچھ معلوم ہوا ہے، وہ ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

مولوی میر نجف علی فیض آبادی کے دادا مدینے سے کشمیر میں آئے تھے؛ اس بنا پر وہ بھی کشمیری کہے جاتے تھے۔ "تاریخ جہاں نما" کے مصنف ۱۲۲۲ھ میں لکھتے ہیں کہ اس وقت فیض آباد میں سب سے بڑے عالم میر نجف علی صاحب ہیں؛ غایت زہد و ورع و تقدس سے حاسدین ان کو تصوف سے متہم کرتے ہیں۔[7] اس معاملے میں ان سے اور غفران مآب مولوی سید دلدار علی صاحب سے جو خط کتابت ہوئی، اس میں انھوں نے

۶۔ یادگارِ انیس: ۱۷ ۷۔ تذکرۂ بے بہا فی تاریخ العلما: ۴۲۰

مسالکِ تصوف سے انکار کیا ہے، پوری مراسلت آئینۂ حق نما میں موجود ہے[8]۔

سبیکۃ الذہب میں مولوی نجف علی فیض آبادی کا حال یوں بیان کیا گیا ہے[9]:

وَكَانَ فِي عَهْدِ شُجَاعِ الدَّوْلَةِ فِي فَيْضَ آبَادَ مِنَ الْحُكَمَاءِ الْأَمْجَادِ الْحَاذِقِ
الْأَمْجَادِ نَوَّابِ مُعَالِجِ خَانِ الْكَشْمِيرِي مِنْ أَطِبَّاءِ سُلْطَانِ مُحَمَّدْ شَاهِ الْماً
وَمِنَ الْعُلَمَاءِ الْمُتَأَلِّهِينَ السَّيِّدُ نَجَفُ عَلِيِّ الْكَشْمِيرِيُّ وَكَانَ عَالِماً عَامِلاً
زَاهِداً تَارِكاً لِلدُّنْيَا الدَّنِيَّةِ وَلَهُ حَالَاتٌ وَمَقَامَاتٌ وَمُكَاشَفَاتٌ
وَكَرَامَاتٌ وَكَانَ غِذَاؤُهُ الْخُبْزَ الْيَابِسَ مَعَ الْمِلْحِ الْجَرِيْشِ وَفِرَاشُهُ
الْحَصِيرَ الْعَتِيقَ بِحَسْبِهِ الْعَرِيشَ كَانَ ذَاتَ يَوْمٍ فِي الْحَمَّامِ إِذْ دَخَلَ
فِيهِ أَحَدٌ مِنَ الْأَعْلَامِ فَظَنَّ أَنَّهُ الدَّلَّاكُ فَقَالَ لَهُ أُدْلُكْ
وَدَلِّكْنِي يَا أَيُّهَا الدَّلَّاكُ فَقَامَ وَغَسَّلَهُ وَدَلَّكَهُ دَلْكاً شَدِيداً أَفْطَابَ
نَفْسَهُ فَأَعْطَاهُ أُجْرَةً جَزِيلَةً - فَرَدَّ وَقَالَ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللّٰهِ
وَلَمَّا فَرَغَ فَرَاحَ وَنَقَلَ الْحِكَايَةَ لِبَعْضِ أَخِلَّائِهِ مِنْ أَهْلِ الصَّلَاحِ
فَاسْتَفْسَرَ مِنْهُ حِلْيَتَهُ فَصَكَّ رَأْسَهُ وَقَالَ هُوَ لَيْسَ الدَّلَّاكُ
بَلْ هُوَ خَيْرٌ مِنْ سُكَّانِ الْأَفْلَاكِ - فَقَامَ وَجَاءَ إِلَى بَيْتِهِ اِسْتِعْفَاءً
لِذَنْبِهِ مِنْ هَتْكِ اِحْتِرَامِهِ - وَخَرَّ الْمَدْلُوكُ عَلَى قَدَمَيْهِ فَرَفَعَهُ
إِلَيْهِ وَعَانَقَهُ بِحَقْوَيْهِ وَقَالَ لَا بَأْسَ عَلَيْكَ يَا أَخَا الْهِنْدِيِّ إِنِّي أَتَوَسَّلُ
إِلَى اللّٰهِ بِخِدْمَةِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي -

اس عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ شجاع الدولہ کے عہد میں فیض آباد میں سید نجف علی کشمیری خدا پرست، فلسفی، عالم، عامل، زاہد، تارک الدنیا، صاحبِ کشف و کرامات تھے۔ نمک

۸۔ تذکرۂ بے بہا فی تاریخ العلما: ۲۲۱

۹۔ سبیکۃ الذہب: ۵۹ (مطبع اثنا عشری، لکھنؤ۔ ۱۳۰۹ھ)

کے ساتھ سوکھی روٹی ان کی غذا اور ایک پرانی چٹائی ان کا بستر تھی۔ ایک دن آپ حمّام میں تھے کہ ایک نامی شخص آیا اور آپ کو حمّامی سمجھ کر بدن ملنے کو کہا۔ آپ نے خوب مل مل کر اس کو نہلایا۔ اُس نے خوش ہو کر زیادہ اُجرت دی، تو آپ نے واپس کر دی اور کہا کہ میری اُجرت دینے والا تو بس اللہ ہے۔ اس نے یہ واقعہ اپنے دوستوں سے بیان کیا تو انھوں نے بتایا کہ وہ حمّامی نہیں ہیں۔ بلکہ فرشتوں سے بڑھ کر ہیں۔ وہ شخص آپ کی جائے قیام پر آکر آپ کے قدموں پر گر پڑا اور معافی مانگی۔ آپ نے اس کو اُٹھا کر گلے لگا لیا، تسلّی دی اور کہا کہ میں مومنوں کی خدمت کو اپنی مغفرت کا وسیلہ سمجھتا ہوں۔

'تاریخِ نو' میں مولوی نجف علی فیض آبادی کے بارے میں لکھا ہے[10]:

واضح باد کہ مولوی سید نجف علی از فضلائے عالی مقدار شیعہ اکابرِ روزگار امامیہ بودہ۔ در تدریس و تعلیم کتبِ درسیہ و علم قرأت بیمثل و لاثانی بودند در ۱۲۵۴ھ لبیکِ اجابت بہ داعیِ حق گفتند۔ چنانچہ ازیں مصراع تاریخ سیّد علی او سطِ رشک ہویدا است:

'اے ہے سیّد نجف علی فاضل'

میر آسن خلق نے میر نجف علی سے تین برس 'قانونِ شیخ' کا درس لیا تھا۔ میر نجف علی کے حالات کے لیے ان سے زیادہ معتبر راوی اور کون ہو سکتا ہے۔ وہ اپنی کتاب 'طبِّ احسن' کے دیباچے میں لکھتے ہیں[11]:

جناب میر نجف علی صاحب کہ در علمِ طب و حکمت و فقہ یکتائے زمان و دراوصافِ ابوذر و سلمان کہ زبانِ خامہ رطب اللسان سراپا معجز بیان، بعبادتِ الٰہی شب بیدار، بندۂ خاصِ پروردگار، مصروفِ جود و سخا،

۱۰۔ تاریخِ نو: ۶۳

۱۱۔ طبِّ احسن (قلمی)

دردعاے خلایق زیبِ عُلا، شاعر و نثار و دبیر، مقبول در تحریر و تقریر، مجمع علوم، خُلقش بالعموم، سینہ اش مخزنِ اسرارِ بے اندازہ، بہ دست دعایش درِ اجابت کشادہ۔

تذکرۂ خوش معرکۂ زیبا سے معلوم ہوتا ہے کہ مولوی نجف علی کے صاحبزادے میر علی احمد شاعر تھے، رسا تخلص تھا، میر علی اوسط رشک کے شاگرد تھے۔ ان کے ذکر میں ان کے والد کا نام تعظیمی الفاظ کے ساتھ یوں لکھا گیا ہے[۱۲]: "مولانا و سیدنا جناب غفران مآب میر نجف علی صاحب طاب ثراہ"۔

تذکرۂ سراپا سخن میں بھی میر علی احمد رسا کو میر نجف علی مجتہد کا بیٹا، میر علی اوسط رشک کا شاگرد اور صاحبِ دیوان لکھا ہے۔

مولوی میر نجف علی علومِ اسلامی کے جیّد عالم ہونے کے علاوہ علمِ طب کے بھی بہت بڑے ماہر تھے؛ شاعر تھے، صاحبِ تصانیف تھے۔ ان کی تصنیفوں کے بارے میں جو کچھ معلوم ہو سکا ہے، وہ مختصراً پیش کیا جاتا ہے۔ درس و تدریس ان کا خاص مشغلہ تھا۔ ان کی تصنیفوں میں متعدد رسالے ہیں، جو درسی ضرورتوں کے تحت لکھے گئے ہیں۔

تصنیفات مولوی میر نجف علی

ایک قلمی مجموعہ[۱۳] میں نے دیکھا ہے، جس میں مندرجۂ ذیل چیزیں مولوی میر نجف علی کی تصنیف سے ہیں:

۱ تا ۱۱۔ مختلف ناموں سے گیارہ رسالے عربی صرف و نحو کے بعض مسائل کے بیان میں

۱۲ تا ۱۷۔ چھ رسالے مختلف علوم میں یعنی ایک ایک رسالہ منطق، ہیئت، حساب، مناظرہ،

۱۲۔ تذکرۂ خوش معرکۂ زیبا (قلمی)
۱۳۔ یہ مجموعہ مولوی بدرالحسن صاحب کی ملک ہے اور انھیں کی عنایت سے مجھے اس کے مطالعے کا موقع ملا۔ موصوف بنارس ہندو یونیورسٹی میں شعبۂ فارسی و عربی کے صدر ہیں۔ ادیب

عروض اور تجوید کے باب میں۔
یہ سترہ رسالے فارسی زبان میں ہیں اور بہت مختصر ہیں۔ ان کی مجموعی ضخامت ۱۲۶ صفحے ہیں۔
۱۸۔ رسالہ اعتقادیہ (عربی)، ضخامت ۵۴ صفحے
۱۹۔ شرح بہادریہ (عربی)، ضخامت ۹۶ صفحے
۲۰۔ شرح جواہر الاصول (فارسی) علم کلام میں، ضخامت ۳۴۰ صفحے
(یہ سب چیزیں پختہ اور خفی خط میں ایک ہی کاتب کی لکھی ہوئی ہیں)
۲۱۔ مثنوی نظم الجواہر (فارسی) ضخامت ۱۱۴ صفحات
۲۲۔ ایک مختصر رسالہ مخارج وصفاتِ حروفِ تہجّی میں، یہ کسی دوسرے شخص کے قلم کا لکھا ہوا ہے اور اس کا خط اچھا نہیں ہے۔ علم مخارجِ حروف میں مولوی میر نجف علی کے رسالے کا ایک نسخہ میرے کتب خانے میں بھی ہے، جس کا ترقیمہ حسب ذیل ہے:

تمام شد رسالہ در علمِ مخارجِ حروف من تالیفِ مولانا و مقتدانا اعنی استاذی جناب مولوی سیّد نجف علی صاحب فیض آبادی دام ظلہم بتاریخ غرہ ماہِ ذی حجہ ۱۲۵۲ ہجری بمقام بلدۂ مذکور۔

"شرح بہادریہ" کے مختصر دیباچے سے معلوم ہوتا ہے کہ مولوی نجف علی نے دلیر الدولہ ولاور الملک نواب محمد علی خان بہادر معروف بہ مرزا حیدر کے فرزند محمد ذکی خان مشہور بہ نواب بہادر کے لیے مشکلاتِ بہادریہ کی شرح لکھی تھی، جسے ان کے انتقال کے بعد ان کے شاگرد شیخ منور علی نے مرتب کر کے اس کا نام "فوائد المنطقیہ" رکھا۔ اس دیباچے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ مولوی نجف علی حج اور زیارات سے مشرف ہو چکے تھے۔

اس مجموعے کے آخر میں مخارج حروف میں جو رسالہ ہے، اس پر یہ الفاظ لکھے ہوئے ہیں: "حسبِ فرمایش جناب محمد علی خان صاحب" یہ محمد علی خان غالباً وہی ہیں جن کا

خطاب دلیر الدولہ دلاور الملک اور عرف مرزا حیدر تھا۔
اس مجموعے میں مولوی نجف علی کی ایک فارسی مثنوی بھی ہے، جس میں ۱۶۷۵ شعر ہیں۔
اس میں یوزاسف کا قصہ بیان کیا گیا ہے۔ ابتدا ان شعروں سے کی گئی ہے:

اے منزہ ذاتت از تعریفِ ما ۔۔۔ وے مبرا وصفت از توصیفِ ما
در نیاید در تصور ذاتِ تو ۔۔۔ کے شود از جنس و فصل اثباتِ تو
بہرِ اثباتت سزد عینِ شہود ۔۔۔ زانکہ ذاتت آمدہ عینِ وجود

حمد و نعت کے بعد قصہ یوں شروع ہوتا ہے:

بُد شہے در کشورِ ہندوستاں ۔۔۔ باج خواہ و تاج بخشِ خسرواں

مثنوی کے آخری حصے کا عنوان یہ ہے:

"در تعریفِ نواب ناظر جواہر علی خان بہادر دام اقبالہٗ"

اس عنوان کے تحت سترہ شعر جواہر علی خان کی مدح میں ہیں۔ چند شعر نقل کیے جاتے ہیں:

می دہد نوابِ ناظر در جہاں ۔۔۔ دین و دنیایش نشانِ رفتگان
دین و دنیا گشتہ با ذاتش قرین ۔۔۔ وصفش آمد صاحبِ دنیا و دین
بسکہ شد بر ہمگنان امدادِ او ۔۔۔ گشت فیض آباد فیض آبادِ او
کارِ او داد و دہش، صوم و صلوٰۃ ۔۔۔ شغل مسنونات، ادائے واجبات
خُلق با خَلق و خضوعش با خدا ۔۔۔ مرجعِ خَلق و رجوعش با خدا

اس کے بعد کہتے ہیں کہ میرے ہم صحبت سب اہلِ کمال ہیں۔ ان میں صرف ایک میں
بے کمال ہوں۔ پھر اپنا ذکر ایک شخصِ غائب کی طرح یوں کرتے ہیں:

بہرہ اش وارستہ از فضل و ہنر ۔۔۔ بُردہ در بیہودگی چندے بسر
چند بیتِ مثنوی بودش بیاد ۔۔۔ خواست تا گوید بداں سان طبع زاد
رفتہ رفتہ رفت تا این جا سخن ۔۔۔ ورنہ شعر و شاعری آورا نہ فن

گشت چون در نعتِ منعم تمام ساختش بر مدحِ منعم اختتام
شکرِ منعم بود واجب، کرد و گفت شکرِ منعم را نہ بایستے نہفت
گشت چون دردولتش اتمامِ او ساختش 'نظم الجواہر' نامِ او

مندرجۂ بالا اشعار میں دوسرا شعر قابلِ غور ہے، جس میں کہا گیا ہے کہ مجھے مثنوی کے چند شعر یاد تھے، جی چاہا کہ میں بھی اسی طرح کی ایک طبع زاد مثنوی کہوں۔ مثنوی کا نام نہیں بتایا گیا ہے، لیکن قرینے سے قیاس ہوتا ہے کہ یہاں مولوی روم کی بے نام مثنوی مراد ہے، اس لیے کہ اسی مثنوی کی بحر اختیار کی گئی ہے اور اسی کی طرح نقلیں اور تمثیلی حکایتیں بہت بیان کی گئی ہیں۔

آخری تین شعروں میں جواہر علی خان کو 'منعم' قرار دیا گیا ہے، ان کا شکریہ ادا کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ انھیں کے نام پر مثنوی کا نام 'نظم الجواہر' رکھا گیا ہے۔

مولوی نجف علی کہتے ہیں کہ شعر و شاعری میرا فن نہیں ہے. لیکن یہ صرف ان کا انکسار ہے۔ مجھے ایک قدیم بیاض میں ان کے تین فارسی قصیدے ملے ہیں. ایک قصیدہ ۳۶ شعر کا ہے، جس کا عنوان ہے: "قصیدۂ میر نجف علی صاحب فیض آبادی در مدح جناب امیر المومنین علی ابنِ ابی طالب علیہ السّلام" دوسرے قصیدے میں ۲۹ شعر ہیں اور اس کا عنوان ہے: "قصیدہ در مدح جناب سید الشہدا" تیسرا قصیدہ ۲۳ شعر کا ہے۔ اس کا عنوان کچھ نہیں ہے. ہر قصیدے کے مقطعے میں لفظ نجف موجود ہے، اگرچہ وہ تخلص کے طور پر نہیں لایا گیا۔ ہر قصیدے کے آخر میں کاتب نے اپنا نام یوں لکھا ہے: "راقم الحروف: بندہ احمد علی عفی عنہ ۱۲۵۰ ہجری" ذیل میں ان تینوں قصیدوں سے چند شعر نقل کیے جاتے ہیں:

(۱)

اے فضلِ حق بذاتِ تو گردیدہ ستمند شان و نشانِ احمدی از نامِ تو بلند

ہر جا کہ نقشِ پائے تو رفعت دہد بخاک — کرّوبیاں جبیں پئے تعظیم می نہند
قربانِ نعتِ تو کہ نہادی قدم بخاک — از بہرِ دستگیریِ چندیں نیازمند
ورنہ غبارِ طبع کجا، نورِ حق کجا — اے قدرِ ذاتِ پاکِ تو، بیرون زچون وچند
شاہا! من آں غلامِ تو ام کز عطائے تو — دارم دُرے کہ قلزم و عمّاں ازو چکند
ہمنامی و مقامِ تو ام دادہ آں مقام — کیں طینتم بنظمِ تو دُرِّ نجف فگند

(۲)

دلم از برقِ الم جلوہ گہِ عمرانی — ز ورقِ چشم ز سیلابِ ستم طوفانی
از گریباں بزنم تا سرِ داماں صد چاک — بکشم چادرِ خوں بر بدنِ عریانی
داغِ ماتم بجگر در فگند تابشِ مہر — ابرِ غم در صدفِ چشم کند نیسانی
چوں نسازم ہمہ ایں حال کہ در دشتِ بلا — گشتہ گر دیدہ شہِ مملکتِ ایمانی
مہرِ برجِ اسدی، ماہِ کنارِ زہرا — گلِ باغِ نبویؐ، دُرِّ یمِ سبحانی
سجدہ گاہِ دو جہاں! خاکِ درت شد بہ نیاز — بہ نیازے کہ نہادی بہ زمین پیشانی
بر نہد خاکِ درت در دلِ مہ داغِ سجود — سجدہ از خاکِ درت جبہہ کند نورانی
ہمہ سر سرِّ الٰہی، ہمہ رُو جلوۂ طور — ہمہ جان نورِ حقیقت، ہمہ تن روحانی
نورِ پیشانیت آئینۂ صاحب نظراں — خمِ ابروئے تو محرابِ دلِ عرفانی
گیر دستم بہ جہاں، اے خلفِ شاہِ نجف! — ساز و ساماں وکرم وز سر و سامانی
(کذا فی الاصل)

(۳)

بمژگاں سُفتم آں دُرہا کہ آورد ست نیسانش — سیہ ابرِ غمش داماں و جیب و سینہ عمّانش
بدوشِ پاکِ پیغمبرؐ دو بالا رفعتِ حیدرؐ — بتائیدِ یداللّٰہی مشیّد دین دار کانش
بہ آں علم و عمل رانی، دو عالم کرد نورانی — امیں، با آں ہمہ دانی، بود طفلِ دبستانش

خدا فدا! بذاتِ خود باسما و صفاتِ خود — بخیر الکائناتِ خود، باہلِ بیت و اعوانش
بکن سیراب در محشر ز دستِ ساقیِ کوثر — مواقف سہل کن یکسر، بہریک از غلامانش
دگر زیں مجمع حاضر، کہ شد نوابِ ما ناظر — بود شاہِ نجف ناصر، بجسم و جانِ ایمانش

'مبیکۃ المذہب' کے مصنف نے لکھا ہے کہ مولوی نجف علی سوکھی روٹی نمک کی کنکریوں کے ساتھ کھا لیتے تھے اور ایک چٹائی پر سو رہتے تھے۔ مگر خود ان کی تصنیفوں سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ انھوں نے ایک امیر کبیر دلیر الدولہ دلاور الملک نواب محمد علی خان بہادر معروف بہ مرزا حیدر کی فرمایش سے مخارجِ حروف سے متعلق ایک رسالہ لکھا۔ ان کے فرزند محمد زکی خان مشہور بہ نواب بہادر کے لیے مشکلاتِ بہادریہ کی شرح لکھی۔ نواب ناظر جواہر علی خان کے نام پر اپنی مثنوی کا نام 'نظم الجواہر' رکھا۔ اس میں ایک عنوان قائم کیا "در تعریفِ نواب ناظر جواہر علی خان بہادر دام اقبالہٗ" اور ستر و شعر ان کی مدح میں کہے۔ مثنوی کے آخری حصے میں انھیں 'منعم' کہا اور 'مدحِ منعم' اور 'شکرِ منعم' پر اسے ختم کیا ہے۔ ایک قصیدے کے آخری شعر میں نواب ناظر کی موجودگی کا ذکر کرکے ان کے جسم و جان و ایمان کے لیے دعا کی ہے۔ یہ روش ایسے شخص کی نہیں ہو سکتی، جو سوکھی روٹی نمک کے ساتھ کھا لیا کرتا ہو اور ایک چٹائی پر پڑ رہتا ہو۔ غالباً اس سے مراد یہ ہے کہ وہ ایک درویش منش، تکلفات سے دور، تارکِ لذات اور متوکل بزرگ تھے۔ ان کی ان صفتوں کی تصدیق میر احسن خلق کے منقولۂ بالا بیان سے بھی ہو جاتی ہے۔

میر انیس کے دوسرے استاد مولوی حیدر علی فیض آبادی ابنِ شیخ محمد حسن ابنِ شیخ محمد ذاکر ابنِ شیخ عبدالقادر دہلوی ایک حنفی عالم تھے۔ شیعوں سے مناظرہ اور ان کی رد اُن کا خاص مشغلہ تھا۔ 'تذکرۂ علماے ہند' کے مصنف کا بیان ہے کہ وہ علمِ مناظرہ و کلام میں 'فائق الاقران' تھے۔ خصوصاً شیعوں سے مناظرہ کرنے کے فن میں ہمارے زمانے میں ان کا کوئی

نظیر نہ تھا۔ فریقِ مخالف کی کتابوں کا مطالعہ زیادہ تر مدِ نظر تھا۔ ان کی عمر پچاس برس سے متجاوز ہو گئی تھی۔ قریب پانچ سال کے ہوئے کہ حیدر آباد دکن میں اس دیار کے فرمانروا کے یہاں دو سو روپے ماہوار کے ملازم ہو گئے اور وہیں انتقال کیا۔[14] شیعوں سے مناظرے کے موضوع پر ان کی کئی کتابیں ہیں۔ سب سے مشہور کتاب 'منتہی الکلام' ہے۔ یہ کتاب مولوی سبحان علی خاں کی ایک کتاب کا جواب ہے، جو انھوں نے ۱۲۴۷ھ میں تالیف کی تھی۔ 'منتہی الکلام' کی تالیف میں ایک سال اور چند ماہ صرف ہوئے اور یہ ۱۲۵۲ھ میں تمام ہوئی۔ اور غالباً اسی سال حسام الدولہ فقیر محمد خاں کی فرمایش سے لکھنؤ میں چھپی۔ اس کے بعد ۱۲۸۲ھ میں دوسری مرتبہ چھپی۔ یہ دوسرا ایڈیشن میں نے دیکھا ہے۔ اس کے سرورق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایڈیشن میر ناصر علی کے اہتمام سے مطبع ناصری میں چھپا تھا۔ مگر 'خاتمۃ الطبع' میں لکھا ہے کہ میر فخر الدین کے اہتمام سے مطبع حکیم غلام رضا خاں میں چھپا۔ واللہ اعلم۔ اس مطبوعہ نسخے کا حجم ۸۱۶ صفحے ہے۔ تقطیع ۲۲×۲۹/۸ ہے۔ ہر صفحے میں ۲۰ سطریں ہیں۔ زبان فارسی ہے۔ اس کتاب کا ایک ایڈیشن مطبع نولکشور میں بھی چھپا، جس کی ضخامت ۱۲ + ۵۴۱ صفحے ہے۔ ہر صفحے میں سات انچ لمبی ۲۳ سطریں ہیں۔ یہ ایڈیشن بھی میں نے دیکھا ہے۔

شیعوں کے خلاف مناظرے کی ایک اور کتاب مولوی حیدر علی کی تالیف ہے، جس کا نام ہے "رسالۃ المکاتیب فی رؤیۃ الثعالب والغرابیب"[15]۔ اس کتاب کے دیباچے سے معلوم ہوتا ہے کہ مؤلف کتاب 'منتہی الکلام' کے اجزا مرتب اور صاف کرا کے سبحان علی خاں کے پاس بھیجتے رہتے تھے۔ سبحان علی خاں نے منتہی الکلام کے سلسلے میں بعض خط ایک شخص مسمیٰ بہ نور الدین حسین اکبر آبادی کو لکھے تھے، جو بقولِ مؤلف حقیقۃً شیعہ تھا،

۱۴۔ تذکرۂ علمائے ہند (رحمان علی): ۵۵

۱۵۔ تذکرۂ علمائے ہند (۵۵) کے مولف نے اس کتاب کا نام یوں لکھا ہے: رویۃ الثعالب والغرابیب فی انشاء المکاتیب، مگر یہ صحیح نہیں ہے۔

مگر خود کو سنی ظاہر کرتا تھا اور مؤلف سے مل کر شکوک و اوہامِ اہلِ تشیع کے جوابات پوچھتا رہتا تھا۔ یہ خطوط اتفاقاً مؤلف کے ہاتھ لگے، انھوں نے باحتیاط رکھ لیے۔ جب مجتہدِ عصر نے منتہی الکلام کے خلاف "حاکم کو دہ یعنی لکھنؤ" کے سامنے استغاثہ پیش کیا، تو مؤلف راتوں رات سفر کرتا ہوا کانپور پہنچا اور یہ خطوط اور اپنے مسودات اپنے ساتھ پالکی پر رکھ کر لیتا گیا۔ وہاں سبحان علی خان سے ملاقات اور مذاکرے ہوتے رہے۔ وہیں نور الدین حسین کا ایک خط بنام سبحان علی خان اس کے ہاتھ آیا۔ ان تمام خطوں کو مؤلف نے اس کتاب میں جمع کر دیا ہے اور ہر خط سے شیعوں کے خلاف کچھ نتائج نکالے ہیں۔ یہ کتاب مطبع شرف المطابع دہلی میں خود مؤلف کی تصحیح کے ساتھ ۱۲۶۸ھ میں چھپی تھی۔ اس کا حجم ۲۳۲ صفحے اور سائز $\frac{۲۰\times۲۶}{۸}$ ہے، ہر صفحے میں ۱۷ اسطریں ہیں، زبان فارسی ہے۔

یہ کتاب میرے کتب خانے میں موجود ہے۔

میر علی اوسط رشک نے ۱۲۵۴ھ میں ایک بے نام کی مثنوی کہی تھی، جو ۱۲۶۱ھ میں مطبع احمدی، لکھنؤ میں چھپی۔ اس مثنوی میں مختلف طبقوں کے ایسے شخصوں کے نام نظم کیے گئے ہیں، جو مصنف کی نظر میں نفرت و لعنت کے قابل ہیں۔ اس میں خاتمے کے قریب حیدر علی فیض آبادی اور ان کے ہم مشرب سلامت اللہ کا ذکر ملتا ہے:

اک سلام اللہ ہے دیوِ رجیم	اس لیے ہے تا سے مصدر بعدِ میم
ہے بری شیطاں صفت اللہ سے	سلامت اللہ سمجھو اس کا قرب مت اللہ سے
ایک فیض آباد کا حیدر علی	وہ خفی مردود ہے، مرتد جلی
نام ایسا دشمنِ نامِ امام	جس طرح کافور ہو زنگی کا نام
طعنہ زن ہیں دونوں کے دونوں یہ عمر	شیعیانِ حیدرِ کرار پر

اوپر یہ لکھا جا چکا ہے کہ مولوی حیدر علی شیعوں کی رد لکھا کرتے تھے۔ اس بنا پر شیعی نقطۂ نظر سے وہ اس بدگوئی اور سخت کلامی کا ہدف بنائے گئے اور اسی بنا پر سنی نقطۂ نظر سے وہ

تعریف و تحسین کے مستحق قرار پائے۔ ان کی مذکورہ بالا کتاب 'رسالۃ المکاتیب' کے سرورق پر ان کا نام تعظیمی، تعریفی اور دعائیہ فقروں کے ساتھ یوں لکھا گیا ہے:

افاضل الکامل، زبدۃ الاماثل، فخر الافاضل، قدوۃ المحققین، امام المتکلمین،
مولانا مولوی حیدر علی صاحب، لازالت ظلل عاطفتہ علیٰ رؤس المستفیضین۔

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مولوی حیدر علی کا شمار اہلِ سنّت کے زبردست علما میں تھا اور وہ علمِ کلام کے بڑے عالم سمجھے جاتے تھے۔

مولوی حیدر علی کے سالِ وفات میں اختلاف ہے۔ مولوی محمد سعید حسرت عظیم آبادی نے ان کی وفات پر دو قطعۂ تاریخ کہے، جو یہاں درج کیے جاتے ہیں:

'قطعۂ تاریخ رحلت مولوی حیدر علی صاحب منتہی الکلام بشہر حیدر آباد'

(۱)

به بهشتِ برین ز دارِ فنا — رفت حیدر علی حق آگاه
فاضلِ کاملِ حمیده صفات — عالمِ بے عدیلِ عالی جاه
صاحبِ منتہی الکلام که داد — شیعیاں را جوابِ خاطر خواه
سالِ رحلت سروش گفت ایں — "ناصرِ دین و مذہب، حق آگاه"

(۱۲۹۳ھ)

(۲)

اہلِ سنّت مولوی حیدر علی — دخلِ کامل داشت در علمِ کلام
کرد رحلت زیں جہانِ پُر فساد — جاے او شد روضۂ دارالسلام
گفت حسرت سالِ تاریخِ وفات — "شد بجنات العلیٰ وے را مقام"[16]

(۱۲۹۹ھ)

۱۶۔ قسطاس البلاغہ: ص ۲۰۵۔ حسرت عظیم آبادی کی نظم و نثر کا مجموعہ قسطاس البلاغہ کے نام سے ۱۲۹۹ھ میں مرتب اور ۱۳۰۰ھ میں احسن المطابع عظیم آباد میں طبع ہوا اور راقم کے کتب خانے میں موجود ہے۔

ان قطعوں میں بھی مولوی حیدر علی کی تعریف میں یہی کہا گیا ہے کہ وہ شیعوں سے مناظرہ کیا کرتے تھے اور ان کو جواب خوب دیتے تھے۔ میر انیس ایسے استاد کے شاگرد رہے تھے۔ اس سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ مولوی حیدر علی شیعی مذہب کے مخالف تھے، لیکن یہ اختلاف شیعہ افراد سے ان کے تعلقات پر کچھ زیادہ اثر انداز نہ تھا۔

تذکرۂ علماے ہند کے علاوہ اِن کتابوں میں بھی مولوی حیدر علی کے حالات ملتے ہیں، فہرستِ تلامذۂ علماے فرنگی محل از مفتی محمد نعمت اللہ فرنگی محلی؛ تذکرۂ علماے فرنگی محل از مولوی عنایت اللہ فرنگی محلی؛ نزہۃ الخواطر از مولوی حکیم عبدالحئی۔ عزیز محترم مفتی محمد رضا انصاری فرنگی محلی لکچرر شعبۂ دینیات سنی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی نے ان کتابوں کا بالاستیعاب مطالعہ کرکے جو اطلاعات فراہم کیں، ان میں اتنا اختلاف نظر آیا کہ صحیح نتائج نکالنا تقریباً محال ہو گیا۔ مجھ کو میر انیس کے استاد کی حیثیت سے مولوی حیدر علی کے حالات بالخصوص ان کی ولادت اور وفات کی صحیح تاریخوں کی تلاش ہے۔ اوپر حسرت عظیم آبادی کے دو قطعاتِ تاریخ درج کیے گئے ہیں۔ ایک قطعے سے مولوی حیدر علی کا سالِ وفات ۱۲۹۳ھ نکلتا ہے اور دوسرے سے ۱۲۹۹ھ۔ نزہۃ الخواطر میں بھی ان کا سالِ وفات ۱۲۹۹ھ لکھا گیا ہے۔ تذکرۂ علماے ہند میں ہے کہ انتقال کے وقت ان کی عمر پچھتر سال سے زیادہ تھی۔ اگر عمر کا یہ اندازہ صحیح مان لیا جائے، تو اُن کا سالِ ولادت، سالِ وفات سے تخمیناً پچھتر سال پیشتر یعنی تقریباً ۱۲۱۸ھ یا ۱۲۲۴ھ قرار پاتا ہے۔ میر انیس ۱۲۱۸ھ میں پیدا ہوئے تھے۔ اس طرح وہ مولوی حیدر علی کے ہم سن یا ان سے چھ برس بڑے ٹھہرتے ہیں اور استادی و شاگردی کا رشتہ مشکوک بلکہ ناممکن ہو جاتا ہے۔ جب تک کچھ اور قابلِ اعتبار مآخذ نہ مل جائیں، اس وقت تک یہ مسئلہ لاینحل ہی رہیگا۔

مآخذِ مقالہ

حیاتِ انیس : امجد علی اشہری۔ مطبعِ آگرہ اخبار، آگرہ ۱۳۴۳ھ

واقعاتِ انیس : مہدی حسن احسن۔ اصح المطابع، لکھنؤ

یادگارِ انیس : امیر احمد علوی۔ انوار المطابع، لکھنؤ ۱۳۴۴ھ

طبِ احسن : میر احسن خلق، (قلمی)

تذکرۂ ہندی : مصحفی۔ جامعہ برقی پریس، دہلی ۱۹۳۳ء

تذکرۂ بے بہا فی تاریخ العلما : محمد حسین۔ جید برقی پریس، دہلی

تذکرۂ علماے ہند : رحمان علی۔ مطبعِ نول کشور، لکھنؤ ۱۳۱۲ھ (۱۸۹۴ء)

تذکرۂ خوش معرکۂ زیبا : سعادت خان ناصر لکھنوی (قلمی)

تاریخ جہاں نما بحوالۂ تذکرۂ بے بہا

آئینۂ حق نما بحوالۂ تذکرۂ بے بہا

تاریخ نو ملقب بمختصر سیرِ ہندوستان : حکیم محمد نو عبداللہ۔ مطبعِ دبدبۂ حیدری، آگرہ و مطبعِ احمدی

سبیکۃ الذہب و معیار الادب : حکیم سید علی اکبر معروف بہ اکبر شاہ کشمیری۔ مطبعِ اثنا عشری، لکھنؤ ۱۳۰۹ھ

منتہی الکلام : حیدر علی فیض آبادی۔ مطبعِ ناصری، دہلی و مطبعِ غلام رضا خاں ۱۲۸۲ھ

المکاتیب فی رویۃ الثعالب والغرایب : حیدر علی فیض آبادی، شرف المطابع، دہلی ۱۲۶۸ھ

مثنوی بے نام : علی اوسط رشک۔ مطبعِ احمدی، لکھنؤ ۱۲۶۱ھ

قسطاس البلاغۃ : محمد سعید حسرت۔ احسن المطابع، عظیم آباد ۱۳۰۰ھ

بیاض قدیم نوشتۂ احمد علی ۱۲۵۰ھ
شرحِ بہادریہ موسوم بہ فوائد المنطقیہ : میر نجف علی فیض آبادی
شرحِ جواہر الاصول : میر نجف علی فیض آبادی
رسائل در علوم مختلفہ ۱۹ عدد : میر نجف علی فیض آبادی
فہرست تلامذۂ علماے فرنگی محل : مفتی نعمت اللہ فرنگی محلی
تذکرۂ علماے فرنگی محل : مولوی عنایت اللہ فرنگی محلی لکھنو ۱۳۴۹ھ (۱۹۳۰ء)
نزہۃ الخواطر (جلد ۷) : مولوی حکیم عبدالحی۔ دائرۃ المعارف العثمانیہ، حیدر آباد
۱۳۷۸ھ (۱۹۵۹ء)
مثنوی نظم الجواہر : میر نجف علی فیض آبادی

سر سیّد راس مسعود

(ایک جگری دوست کے تاثرات)

پروفیسر ہارون خان شروانی
سابق صدر شعبۂ تاریخ
عثمانیہ یونیورسٹی
حیدر آباد

سر سید راس مسعود

(ایک جگری دوست کے تاثرات)

خاندانی تعلقات

ہمارے خاندان دتاولی اور مسعود کے خاندان کے تعلقات پشتینی تھے۔ میرے بڑے تایا حاجی اسمٰعیل خان صاحب (جو بعد میں چل کر "نواب" کے خطاب سے سرفراز ہوئے) مسعود کے دادا سر سید احمد خان غفرلہٗ کے ان "چار یار" میں سے ایک تھے، جو سرسید کے ساتھ ۱۸۸۴ء میں "زندہ دلانِ پنجاب" سے ملاقی ہونے کے لیے پنجاب کے مشہور دَورے پر گئے تھے، اور جن کے ایما پر مولانا حالی نے "حیاتِ جاوید" مرتب کی۔[1] سرسید نے میرے والد حاجی محمد موسیٰ خان صاحب کو صرف اُنتیس برس کی عمر میں مدرسۃ العلوم کا ٹرسٹی مقرر کیا تھا۔ میری تائی (بیگم حاجی اسمٰعیل خان) اور مسعود کی والدہ محمود بیگم سے گہری دوستی تھی اور مجھے اچھی طرح سے یاد ہے کہ جب میں اسکول میں پڑھتا تھا، اور ڈگی کوٹھی اپنی تائی صاحبہ کے پاس جایا کرتا تھا، تو کبھی کبھی محمود بیگم کو بھی وہاں دیکھتا تھا۔ طویل قامت، سرخ و سفید رنگ، قدیم دہلی کا لباس زیب تن کیے ہوئے، دوپٹہ جس پر ایک ایک

۱۔ حیاتِ جاوید، (طبع دوم): ۷

بالشت سچا گوٹے کناری کا کام، غرارہ جس کا گھیر اتنا بڑا ہوتا تھا کہ اسے ایک ہاتھ سنبھالے رہتا تھا۔ یہ تھا وہ لباس، جو ستر برس کے بعد بھی ذہن میں بیٹھا ہوا ہے۔
محمود بیگم کا نام مشرف جہان تھا، لیکن چونکہ وہ سرسید کے فرزند جسٹس سید محمود کی بیوی تھیں، اس لیے ان کا نام محمود بیگم پڑگیا تھا۔ اپنے شوہر کی زندگی میں بھی محمود بیگم عملاً تنہا ہی رہتی تھیں۔ وہ زمانہ ایسا تھا کہ مسلمان خواتین پردے کی سختی سے پابندی کرتی تھیں، اور چہرہ نمائی تو کجا، کسی غیر مرد کو اپنی آواز بھی نہیں سناتی تھیں، بلکہ بارہ برس سے زیادہ عمر کے لڑکوں سے بھی پردہ کرتی تھیں۔ لیکن ہم لوگوں اور مسعود کے گھرانے کے درمیان جو روابط تھے، ان کے باعث محمود بیگم نے کبھی مجھ سے پردہ نہیں کیا۔
مسعود ۱۸۸۹ء میں پیدا ہوئے اور رواج کے بموجب وہ چار قمری سال چار مہینے چار دن کے ہوئے، تو ۲۷ نومبر ۱۸۹۳ء کو ان کی بسم اللہ کی تقریب عمل میں آئی۔ عام طور پر اس مبارک تقریب کے موقع پر بچّے کو اپنے والد یا کسی دوسرے بزرگ کی گود میں بٹھایا جاتا ہے اور معلّم اسے سورۂ اخلاص پڑھاتا ہے۔ لیکن مسعود کی بسم اللہ سید احمد خان کے مخلص دوست راجہ جے کشن داس کی گود میں بیٹھ کر ہوتی ہے اور سید اپنی تقریر ان الفاظ سے ختم کرتے ہیں:

> میں ان کو (یعنی راجہ جے کشن داس کو) اپنا معزز محسن اور بھائی سمجھتا ہوں، اور سید محمود ان کو چچا کہتے ہیں اور سید راس مسعود انھیں دادا راجہ۔ پس ہم اپنے دوستوں سے محبت کرنے میں کچھ فرق نہیں کرتے۔

اس طرح مسعود کو ان کے دادا نے بچپن ہی سے بین قومی میل جول کا سبق دیا تھا؛ ایک طرف ہندوؤں سے روابط اور دوسری طرف عیسائیوں سے تعلقات گویا ان کی گھٹی میں ملا دیے تھے۔ مسعود کے والد سید محمود کے ایک انگریز دوست ولیم راس تھے۔ سرسید نے مسعود کی تسمیہ خوانی کے موقع پر ان کا بھی ذکر کیا اور کہا کہ:

سید محمود اور مسٹر راس کے درمیان برادرانہ اور عزیزانہ محبت ہے۔ جب سید مسعود پیدا ہوا، تو مسٹر راس اور ان کی میم صاحبہ نے موافق انگریزی رسم کے جو نہایت محبت پر دلالت کرتی ہے، اپنا نام اس مولود مسعود کو دیا اور ہم نے نہایت خوشی سے ان کا نام اس کے نام کے ساتھ شامل کر لیا۔

یہی وہ بنیادی تربیت تھی، جس کی وجہ سے مسعود میں شمہ بھر تعصب کسی ہندو یا کسی عیسائی سے نہ تھا اور ان کی کسی تحریر یا تقریر یا کسی عمل میں عدم رواداری کا شائبہ بھی نظر نہیں آئیگا۔

مسعود کا گھریلو ماحول کچھ ایسا افسوسناک تھا کہ اس میں ان کی تعلیم و تربیت کما حقہٗ ممکن نہیں تھی۔ چنانچہ لڑکپن ہی سے انھیں مسٹر (بعدہٗ سر) تھیوڈور موریسن، پروفیسر (بعدہٗ پرنسپل) کالج کی زیرِ تربیت کر دیا گیا اور وہ انہی کے پاس رہنے لگے۔ ایک تو پرنسپل کے ساتھ رہنا، دوسرے مسعود کا جثہ بشرہ ـــ یہ دونوں کچھ ایسے مرعوب کن تھے کہ ان کی عمر کے طلبہ بھی ان سے ذرا دور ہی رہتے تھے، اور باوجود ہم دونوں کے خاندانی روابط کے میرا مسعود سے براہِ راست تعلق مدت تک نہیں رہا۔ حقیقت یہ ہے کہ میرے اور مسعود کے دیرینہ اور مدت العمر کے تعلقات کی بنیاد ۱۹۰۵ء سے پہلے نہیں پڑی۔ شاید گرمیوں کا موسم تھا، مسعود کی عمر سولہ برس کی تھی، ایف۔ اے (انٹرمیڈیٹ) میں پڑھتے تھے، اور علی گڑھ کی خواندگی چھوڑ کر وہ اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کی خاطر انگلستان کے لیے پا بہ رکاب تھے۔ ان کے ساتھ ان کے ہمجماعت اور ہمعمر دوست عبدالرشید خان (ولد کرنل عبدالمجید خان وزیر ریاست پٹیالہ) بھی یورپ جانے والے تھے۔ ابھی میرے یورپ جانے کا کوئی پیش نامہ مرتب نہیں ہوا تھا۔ مسعود اور رشید تو کالج کے طالبعلم تھے، اور میں ابھی اسکول کی نویں جماعت میں پڑھتا تھا؛ لیکن کالج کے آنریری سکریٹری نواب محسن الملک کی نظرِ عنایت سے مجھے بھی "مسافرانِ انگلستان" کے زمرے میں شریک کر لیا گیا تھا۔

مجھے وہ دن کل کی طرح یاد ہے۔ اسٹریچی ہال میں میزیں بچھی ہوئی ہیں، کرسیاں لگی ہوئی ہیں، میزوں پر انواع و اقسام کے کھانے چنے ہوئے ہیں، ہال طلبہ سے کھچا کھچ بھرا ہوا ہے، صدارت کی میز پر وسط میں مسعود، ان کے سیدھے ہاتھ پر رشید اور نواب محسن الملک اور بائیں ہاتھ پر میں اور جادو چند چکرورتی بیٹھے ہیں۔ موریسن کی کمی ہے، اس لیے کہ دو مہینے پہلے وہ پرنسپل کے عہدے سے سبکدوش ہو کر انگلستان جا چکے ہیں۔ محسن الملک ہم تینوں کو انگلستان جانے پر اپنے مخصوص دلآویز انداز میں مبارکباد دیتے ہیں اور ہم تینوں کی طرف سے نوعمر مسعود مختصر طور پر جواب دیتے ہیں۔

یورپ

اس ضیافت کے کچھ ہی دن بعد مسعود اور رشید انگلستان روانہ ہو گئے۔ انگلستان پہنچنے پر مسعود جامعۂ آکسفرڈ میں داخلے کے نسبتۃً مشکل امتحان رسپانشن (Responsions) کی تیاری کرنے لگے۔ منجملہ دوسرے مضامین کے ان کا ایک مضمون لاطینی زبان اور ادب بھی تھا۔ علی گڑھ سے سبکدوش ہونے کے بعد موریسن وزیرِ ہند کی مجلسِ شوریٰ کے رکن مقرر ہو گئے تھے، اب وہ لندن کے قریب قصبہ ویبرج میں رہنے لگے تھے۔ انھوں نے مسعود کو بھی اپنے ساتھ رکھ لیا۔ ان کے مکان کے قریب ہی ۳۰-۳۵ برس کا ایک نوعمر شخص ایڈورڈ مورگن فورسٹر بھی رہتا تھا؛ اس نے لاطینی میں کئی امتحان پاس کیے تھے۔ موریسن نے فورسٹر کو مسعود کو لاطینی پڑھانے پر مقرر کیا۔ یہ فورسٹر، وہی فورسٹر تھے، جو بعد میں چل کر انگریزی ادب کے افق پر چمکے اور جنھوں نے اٹھارہ برس بعد اپنا شاہکار "سفرِ ہند" (A Passage to India) مسعود کے نام پر معنون کیا۔

میں نے ۱۹۰۶ء میں ساڑھے پندرہ برس کی عمر میں جامعۂ الٰہ آباد کا اسکول لیونگ امتحان پاس کیا اور اسی سال کے دسمبر میں اپنے والد ماجد کے ہمراہ انگلستان روانہ ہو گیا۔ ہم لوگ ۲۶ دسمبر کو کڑاکے کی سردی اور لندن کے روایتی گھٹا ٹوپ کہر کی فضا میں وکٹوریا اسٹیشن

پہنچے۔ مسعود ہماری شناخت کے لیے دیبرج سے آگئے تھے۔ انھوں نے ہمارے قیام کے لیے ایک خانگی ہوٹل میں پہلے سے انتظام کر رکھا تھا۔ والد ماجد لندن میں صرف دو ہفتے رہے لیکن اس مختصر قیام کے دوران میں ہم دو مرتبہ دیبرج گئے اور وہاں نہ صرف سرتھیوڈور مورلیسن اور مسعود سے ملے، بلکہ فورسٹر سے بھی ملاقات ہوئی۔ اس طرح گویا مسعود کے طفیل میں فورسٹر سے میرے تعلقات کی ابتدا ہوئی، جو ان کی وفات تک برابر جاری رہے۔

۱۹۰۷ء میں رسپونشنز کے امتحان میں بدرجۂ اعلیٰ کامیاب ہو کر مسعود نے آکسفرڈ کے مشہور و معروف نیو کالج میں داخلہ لیا اور اپنے لیے تاریخ کے مضمون کا انتخاب کیا۔ عبدالرشید خان بھی اسی سال بیلیل (Balliol) کالج میں شریک ہوئے اور انھوں نے بھی اپنے لیے تاریخ ہی کا مضمون چنا۔ مجھے ابتدائی امتحان کی تیاری کے لیے لندن کے ایک خانگی مدرسے میں داخل ہونا پڑا اور مسعود اور رشید کے داخلے کے ایک سال بعد آکسفرڈ میں داخلہ لے کر میں نے بھی تاریخ ہی کے مضمون کا انتخاب کیا۔ عجیب اتفاق ہے کہ ۱۹۰۵ء میں جن تین لڑکوں کو علی گڑھ میں خدا حافظ کہا گیا تھا، وہ سب آکسفرڈ ہی میں داخل ہوئے اور تینوں نے ایک ہی مضمون یعنی تاریخ میں ٹرائی پوس لینے کی ٹھان لی۔

مسعود آکسفرڈ میں تین سال رہے۔ ان میں خود پسندی کا احساس نہ تھا لیکن وہ فطرتاً کم آمیز تھے اور اس کم آمیزی کی وجہ سے کسی نئے ملاقاتی کو یہ مغالطہ ہونے لگتا تھا کہ وہ احساسِ برتری کا شکار ہیں۔ ان کے انگریز اور ہندستانی دوستوں کا حلقہ نہایت مختصر تھا، لیکن اس حلقے کے اندر وہ ایسے گھلے ملے رہتے تھے کہ کسی کو ان کی انتہائی کم آمیزی کا گمان بھی نہیں ہو سکتا تھا۔ وہ ہرگز کم گو نہ تھے اور ان کی مختصر زندگی میں ان کے زورِ خطابت اور معاملہ فہمی نے ان کے کردار میں گویا چار چاند لگا دیے تھے؛ لیکن آکسفرڈ کے دورانِ قیام میں انھوں نے کسی انجمن کے کسی مباحثے میں کوئی حصہ نہیں لیا۔ مجھے یاد نہیں کہ وہ کبھی انجمنِ اتحاد (یونین سوسائٹی) میں نظر آئے ہوں، جب

میں نے آکسفرڈ یونیورسٹی انڈین کلب کے کاروبار میں حصہ لینا شروع کیا اور پہلے اس کا معتمد چنا گیا اور پھر مجھے اس کی صدارت کا فخر حاصل ہوا، تو میں نے حتی المقدور مسعود کو اس انجمن کا ممبر بننے کی ترغیب دینے کی کوشش کی، لیکن مجھے ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔ انھیں فطری طور پر فنونِ لطیفہ سے دلچسپی ہی نہیں، بلکہ اس کی پرکھ بھی تھی اور شکل سے قلمکاری کی کوئی نمایش ہوگی، جسے دیکھنے وہ نہ جاتے ہوں؛ لیکن وہ قلم لے کر معمولی طور پر کچھ لکھنے بیٹھتے، تو ان کا قلم صاف ستھری تحریر لکھنے سے گویا جی چراتا اور معلوم ہوتا ہے کہ ان کا ذہن جس رفتار سے آگے بڑھتا تھا، ان کا قلم اس کا ساتھ نہیں دے سکتا تھا۔ بعض مرتبہ ان کی تحریر کو پڑھنا جوئے شیر لانے کے برابر ہوتا تھا، اور شاید اسی بدخطی کی وجہ سے انھیں اپنے ٹرائی پوس میں اوّل درجے کی بجائے دوسرے درجے سے مطمئن ہونا پڑا۔ حضرت اکبر الٰہ آبادی کہتے ہیں کہ ان کی نجات کا باعث ان کا نامۂ اعمال ہوگا اس لیے کہ ہندی زبان میں ہونے کی وجہ سے اسے کوئی پڑھ ہی نہ سکیگا اور ان کی فی الفور نجات ہو جائیگی۔ لیکن اس کے برعکس مسعود کی بدخطی جوابی بیاضوں کے پڑھنے سے ان کے ممتحن کچھ ایسے گھبرا گئے ہونگے کہ جو اثر جوابوں کی صحت کا ان پر پڑا ہوگا، اسے ان کی بدخطی کے اثر نے ایک حد تک ضرور زایل کر دیا ہوگا۔

آکسفرڈ سے اعزاز کے ساتھ طیلسان حاصل کرنے کے بعد بیرسٹری کے امتحانوں کی تیاری کے لیے مسعود لندن میں رہنے لگے۔ یہاں بھی انھوں نے اپنے جگری احباب کا ایک چھوٹا سا حلقہ بنالیا، جس میں احمد مرزا (آیندہ چیف انجنیر، حیدر آباد)، ان کے بھائی ابوسعید مرزا (آیندہ میر مجلس عدالت العالیہ، حیدر آباد، حال نواب سعید جنگ)، سید محی الدین (آیندہ معتمد تعلیمات، حیدر آباد)، عبد الرشید خان (آیندہ وزیر داخلہ، اندور)، شیخ محمد میر (آیندہ سشن جج، میرٹھ) شامل تھے۔ ان میں بحمد اللہ سعید جنگ بقیدِ حیات ہیں؛ باقی سب اللہ تعالیٰ کو پیارے ہوگئے۔ اب تک جب کبھی سعید جنگ راقم الحروف کو مل جاتے ہیں، تو ہم

پُرانی باتوں سے دل بہلایا کرتے ہیں۔ چونکہ میں اس وقت تک آکسفرڈ میں زیرِ تعلیم تھا، اس لیے میں مستقل طور پر اس حلقے کا رکن نہیں بنا؛ لیکن جب کبھی لندن آنا ہوتا، مسعود کے مستقل اور مسلسل اصرار کے باعث انہی کے پاس ٹھہرتا۔ مسعود کو فنونِ لطیفہ سے فطری دلچسپی تھی، بہت کم اصحاب کو اس کا علم ہوگا کہ اپنے لندن کے قیام کے دوران میں انھوں نے ایک مینڈولین خریدا۔ پھر اس کی تانوں پر ہندستانی اور انگریزی موسیقی نکالنا سیکھا۔ جب موج میں ہوتے، تو گول کمرے کی آرام کرسی یا اپنے پلنگ پر بیٹھ کر بڑے مزے سے مینڈولین بجاتے، ساتھ ہی گنگناتے اور دوستوں سے داد طلب کرتے۔ اپنے مخصوص احباب میں ہوتے، تو بلاارادہ اپنی گفتگو، اپنے خداداد ذہن، لاتعداد انگریزی، اُردو، فارسی، فرانسیسی اشعار سے جنھیں وہ اپنے مخصوص ترنّم اور جوش کے ساتھ سناتے تھے، سامعین کو محظوظ کرتے اور ان پر اثرانداز ہوتے۔ انھیں علمِ مجلسی میں کمال حاصل تھا، اور باتوں باتوں میں نہایت متانت سے کوئی من گھڑت قصّہ بیان کر دیتے اور اس کی صحت کے ثبوت میں اپنے کسی دوست کی موجودگی بیان کر دیتے، حال آں کہ اس غریب کو اس قصّے سے دور کا بھی واسطہ نہ ہوتا۔ ان کے دوست ان کی اس عادت سے واقف تھے، اور اکثر ان کی ہاں میں ہاں ملا دیتے تھے۔ لیکن اگر کوئی خود ساختہ قصّہ ناممکنات کی حد تک پہنچ جاتا، اور شہادت میں پیش ہونے والا دوست کہیں یہ کہہ بیٹھتا کہ "بھائی، تمھیں مغالطہ ہوا ہے، میں تو وہاں موجود ہی نہ تھا"، تو بس، غضب ہی تو ہو جاتا۔ دوسروں کے سامنے تو مسعود چپ ہو جاتے، لیکن مہمانوں کے چلے جانے پر، وہ گویا برافروختہ ہو کر اس دوست سے کہتے کہ "تم نے میری سخت توہین کی ہے اور میں اب تم سے کبھی بات نہیں کرونگا"۔ لیکن یہ غصّہ چند دن تو ایک طرف، چند گھنٹے بھی نہیں رہتا تھا اور مسعود اس "توہین" کرنے والے دوست سے پھر شیر و شکر ہو جاتے۔

آکسفرڈ میں تاریخ کے ٹرائی پوس کے لیے ہم دونوں نے فرانسیسی زبان اختیاری مضمون

کے طور پر لی تھی اور اس زبان میں مہارت پیدا کرنے کے لیے ہم جامعی تعطیلات زیادہ تر فرانس میں یا ایسے ملکوں میں گزارتے، جہاں کے باشندوں کی زبان فرانسیسی تھی۔ مسعود اپنی جامعی تعطیلات فرانس ہی میں بسر کرتے تھے۔ پیرس میں مسعود کا قیام سوربون یعنی فرانس کی قدیم اور تاریخی جامعہ کے قریب ہی اس محلّے میں ہوتا تھا، جو جامعی طلبہ کے لیے گویا مخصوص تھا۔ وہ کبھی تنہا فرانس نہیں جاتے تھے، بلکہ اپنے کسی دوست کو اپنے ساتھ لے جاتے تھے۔ اکثر ابوسعید کا، کبھی میرا، کبھی دونوں کا ساتھ ہوتا تھا۔ ایک مرتبہ ایسا ہوا کہ مسعود طیلسان لے چکے تھے، میں ابھی امتحان کی تیاری میں مصروف تھا: یہ سوچ کر کہ مسعود کے ساتھ ٹھہرنا ہوا، تو امتحان کی تیاری کے لیے کوئی موقع نہ مل سکیگا، میں پیرس کے ایک نواحی قصبے میں جو شہر کی قدیم فصیل سے ذرا باہر تھا، ٹھہر گیا۔ مالکۂ مکان کا کہنا تھا کہ وہ نپولین کے کسی مارشل کی نسل سے ہے اور نپولین کو وہ ایک مثالی فرد، مثالی سپہ سالار اور مثالی شہنشاہ تصور کرتی ہے۔ میں نے آکسفرڈ میں اپنے امتحان کے لیے جو مضامین لیے تھے، ان میں انقلاب فرانس اور نپولین کی تاریخ بھی شامل تھی اور ذہن نپولین کی اچھائیوں اور بُرائیوں دونوں سے بھرا ہوا تھا۔ کبھی کبھی کھانے کے دوران میں یا اس کے بعد کی نشست میں نپولین کے کردار پر گفتگو ہوتی، تو میم صاحبہ اس کے خلاف ایک لفظ بھی سننے کی روادار نہ ہوتی تھیں۔ مسعود اور سعید حسبِ معمول پیرس میں ٹھہرے ہوئے تھے، لیکن ہر دوسرے روز، وہ میرے پاس آجاتے اور گھنٹوں رہتے اور کبھی کبھی کھانا بھی میرے ساتھ ہی کھاتے۔ مسعود نے بھی میری طرح انقلاب فرانس اور نپولین کی تاریخ لی تھی۔ وہ خواہی نخواہی میم صاحبہ سے اس موضوع پر گفتگو کرنے لگتے اور نپولین کے متعلق کچھ ایسی دل لبھانے والی باتیں کرتے اور چاشنی پیدا کرنے کے لیے کبھی کبھی خانہ ساز واقعات کا اضافہ کر دیتے کہ میم صاحبہ گویا ان پر فریفتہ ہو گئیں اور ان کے آنے میں کئی دن گزر جاتے، تو دریافت کرتیں کہ

"موسیو مسود" کیوں نہیں آئے؟

ہم پیرس میں ساتھ ہوتے، تو ہمارا معمول تھا کہ کھانا کھانے کے بعد پیدل نکل جاتے اور یا تو کسی چائے خانے میں، ورنہ دریائے سین کے کنارے کسی بنچ پر بیٹھ جاتے۔ یہاں بیٹھ کر گھنٹوں مختلف قومی یا بین قومی امور پر گفتگو رہتی۔ اگر نشست دریائے سین کے کنارے بدر ہوتی، تو مسعود جھوم جھوم کر اپنے مخصوص انداز میں اُردو، فرانسیسی، انگریزی، فارسی کی نظمیں پڑھتے۔ ہم ان کی اس نظم خوانی میں اتنا منہمک ہو جاتے کہ وقت کا خیال نہ رہتا اور بعض مرتبہ تو اپنی جائے قیام تک پہنچنے میں رات کا ایک ایک بج جاتا۔

مسعود نے ۱۹۱۰ء میں اور میں نے ۱۹۱۱ء میں آکسفرڈ کی طیلسان اعزاز کے ساتھ لے لی تھی۔ اپنی تعلیم ختم کر کے کچھ تو مابعدِ طیلسان لکچروں میں حاضری کے لیے اور کچھ بیرسٹری کے امتحانوں کی تیاری کے لیے میں لندن میں رہنے لگا تھا۔ ہم سب کو اس کا احساس ہو رہا تھا کہ عنقریب ہمیں ایک دوسرے سے جدا ہونا پڑیگا، وطن کی واپسی پر ایک نئی زندگی میں داخل ہونا پڑیگا۔ مسعود کی تعلیم و تربیت، ان کی پوشش، انگریزی زبان میں ان کا لہجہ، سب انگریزوں کے سے تھے، مگر ان کا دل ہندستانیت کی کسک اور اسلام کی روشنی سے منوّر تھا۔ ایک دن انھوں نے عبدالرشید، ابوسعید مرزا، احمد مرزا، سید محی الدین، شیخ محمد میر، راقم الحروف کو لندن کے ایک سستے سے فرانسیسی رستوران میں مدعو کیا اور ہمارے سامنے یہ تحریک پیش کی کہ ہم سب یکے بعد دیگرے اپنے وطن واپس ہو رہے ہیں اور اس کی ضرورت ہے کہ ہم میں سے ہر ایک اپنے اپنے پاؤں پر کھڑا ہو، لیکن ساتھ ہی وہ مُلک کی خدمت کو بھی نہ بھولے۔ کیا عجیب بات تھی کہ ہم نوجوان، جن میں سے کسی کی عمر ۲۲۔۲۳ برس سے متجاوز نہ تھی، مسعود کی تحریک پر ہندستان کی ترقی کے لیے دل و جان سے تیار ہو گئے تھے۔ مسعود نے کہا کہ اس کام میں کسی قسم کے نام و نمود کا شائبہ بھی نہیں ہونا چاہیے اور تحریک کی کہ ایک نئی تنظیم قائم ہو، جس کا نام "لغنگا کلب" رکھا جائے۔ ان کا خیال تھا کہ

اس بظاہر توہین آمیز نام کے نیچے ملک و ملت کی خدمت کا جذبہ چھپا ہوگا، جس طرح فری میسن سوسائٹی کا معماری پیشے سے صرف نام کا واسطہ ہے اور اس نام کے تحت انسانی برادری کا تخیل کارفرما ہے۔ یا جیسے پچھلی صدی کی ابتدا میں "کاربونا ری" اٹلی کی ایک بڑی انقلابی جماعت کا نام تھا، حالانکہ اسے کوئلے کے بیوپار سے مطلق کوئی سروکار نہیں تھا۔ اسی طرح "لفنگا کلب" کے ممبروں کو اپنے وطنِ مالوف پہنچنے پر نہایت سنجیدگی کے ساتھ ملک کی خدمت میں لگ جانا چاہیے۔ ہم لوگوں نے جو کام اپنے لیے تجویز کیے، وہ حسبِ ذیل تھے:

جگہ جگہ، شہر شہر، نوادرخانوں کا قیام، جن میں مقامی مصنوعات کی نمایش کا انتظام بھی ہو؛ ہندستان کے مختلف حصّوں کا رشتہ جوڑنے کے آلۂ کار اردو زبان کی ترویج، تعلیم کی ترقی، سماجی اصلاح، ملک کی تجارت، صنعت و حرفت کی طرف خاص توجہ اور انھیں ترقی یافتہ ملکوں کی سطح پر لانا، وغیرہ

اس پوری اسکیم میں ایک طرف ملک کی خدمت کا جذبہ اور چند نوجوانوں کے حوصلے پنہاں تھے، تو دوسری طرف ظاہرداری اور خودنمائی کا کہیں پتا بھی نہ تھا۔ لیکن زمانہ تیزی کے ساتھ گزر رہا تھا، ہم میں سے ہر ایک کو وطن واپس ہونے کی فکر تھی اور مستقبل کی دھندلاہٹ پریشان کن تھی۔ اس نام نہاد "لفنگا کلب" کے صرف دو ہی جلسے ہو سکے اور ہمارا بھائی چارہ تتر بتر ہو گیا۔ گھر آ کر ہر ایک اپنا مستقبل بنانے کی فکر میں لگ گیا اور "لفنگا کلب" اور اس کی رنگینیت طاقِ نسیاں ہو گئی۔ لیکن وطن کی خدمت کا جو جذبہ اس پوری اسکیم میں کارفرما تھا، وہ باقی رہا اور اس چھوٹے سے بھائی چارے نے جو حوصلہ پیدا کیا تھا، وہ ہم پانچ چھ "لفنگوں" میں ہمیشہ قائم رہا۔

راقم الحروف کے پاس ایک تصویر ہے، جو مسعود کے لندن سے وطن واپسی سے دو چار روز پہلے لی گئی تھی۔ مسعود اور رشید ایک ساتھ انگلستان آئے تھے اور ایک ہی ساتھ وہاں

سے رخصت ہوئے۔ تصویر میں علاوہ ان دو خصوصی مہمانوں کے مسٹر فورسٹر، شیخ محمد میر، محی الدین، ابوسعید مرزا اور راقم الحروف نظر آتے ہیں۔ احمد مرزا حیدرآباد جا چکے تھے؛ مسعود اور رشید پابرکاب تھے؛ محی الدین بھی جلد جانے والے تھے۔ ایک اعتبار سے ہماری سوانح کا ایک باب ختم ہونے والا تھا اور دوسرے باب کے متعلق کسی قسم کا تیقن نہیں تھا۔

مسعود بحیثیت ایک معلّم کے

میں پہلی عالمی جنگ سے کچھ دن پہلے انگلستان سے واپس ہوا۔ علی گڑھ پہنچ کر مجھے معلوم ہوا کہ مسعود نے قانونی پیشے سے بیزار ہو کر پٹنہ ہائی اسکول کی ہیڈ ماسٹری قبول کر لی ہے۔ مسعود کی پریکٹس کا زمانہ نہایت مختصر رہا، لیکن اس کے دوران میں انھیں پٹنہ کے ممتاز ایڈوکیٹ مظہر الحق کے ساتھ وکالت کرنے اور شہرہ آفاق مسجد مچھلی بازار کانپور کے مقدمے میں پیروی کرنے کا موقع مل گیا۔ یہ وہ مقدمہ تھا، جس نے برطانوی سلطنت کی گویا جڑیں ہلا دی تھیں۔ مسعود پٹنہ گورنمنٹ اسکول کی ہیڈ ماسٹری پر بھی زیادہ دن تک نہیں رہے اور حکومتِ بہار و اڑیسہ نے ان کا ریونشا کالج، کٹک کی پروفیسری پر تبادلہ کر دیا۔ اسی زمانے میں انھوں نے اپنا موٹو "الصدق والملک والدّین" اختیار کیا اور ان کے خط کے کاغذوں پر یہ الفاظ اور ان کا فرانسیسی ترجمہ La Verite, la Patrie et la Foi نظر آنے لگا۔ اس موٹو کے پیچھے مسعود کا کردار نظر آتا ہے؛ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسعود کا اعتقاد اور ایقان صداقت، جنم بھومی اور اسلام پر کس حد تک تھا اور ان حقائق کے اعلان کرنے میں وہ کبھی جھجکتے نہیں تھے۔ ممکن ہے کہ یہ موٹو اختیار کرنے میں ان پر مظہر الحق کا اثر پڑا ہو، اس لیے کہ مظہر الحق "صداقت آشرم" کے بانی تھے، جو آج بھی بہار کانگریس کمیٹی کا صدر دفتر ہے اور اسی میں ہمارے پہلے راشٹرپتی راجندر پرشاد جا کر رہے اور یہیں انھوں نے انتقال کیا۔

مظہر الحق پکے مسلمان بھی تھے، اور پکے وطن دوست بھی؛ اور ممکن ہے کہ اس آموزدہ کار سیاس کا نوجوان مسعود کے کردار پر اثر پڑا ہو۔ کچھ بھی ہو، مچھلی بازار مسجد کے مقدمے میں مظہر الحق کے ساتھ پیروی کرنے کے بعد ہی مسعود نے جو معنی خیز موٹو اپنے لیے تجویز کیا، اس کی ذہنی بنیاد شاید ان کے پٹنے کے دوران قیام میں پڑی ہوگی۔

۱۲ نومبر ۱۹۱۴ء کو مسعود کی شادی صاحبزادہ آفتاب احمد خان کی بیٹی زہرہ بیگم کے ساتھ ہوئی۔ صاحبزادہ صاحب علی گڑھ کے ممتاز ترین شہریوں میں سے تھے اور اپنی فطری قابلیت کی وجہ سے وہ بعد میں چل کر وزیر ہند کی مشاورتی مجلس کے رکن اور مسلم یونیورسٹی کے معین امیر مقرر ہوئے۔ اس تقریب کی تفصیلات آج اٹھاون برس بعد بھی راقم الحروف کے ذہن پر نقش کالحجر ہے۔ اس میں علی گڑھ کے ہندو مسلم عمائد، انگریز عہدہ دار، کالج کے ٹرسٹی، سرسید غفرلہ کے ہمنشین، سید محمود کے مدح خوان اور خود مسعود کے دوست، ہندستان کے دور دراز مقامات سے آکر شریک ہوئے۔ صاحبزادہ صاحب کنج پورہ کے نوابی خاندان کے رکن تھے اور غالباً اپنے آبائی شہر سے وہ ایک قدیم تخت نما چوکی لے آئے تھے، جس پر بٹھا کر مسعود کی نکاح خوانی کی رسم ادا کی گئی۔ ۱۹۱۴ء میں موٹر کار شاذ و نادر تھی اور علی گڑھ میں تو وہ کہیں نظر تک نہیں آتی تھی۔ مسعود کے لیے ایک اعلیٰ درجے کی فٹن مہیا کی گئی تھی اور اسے محمود بیگم کے مسکن سے صاحبزادہ صاحب کی کوٹھی تک کالج کے طلبہ کھینچتے ہوئے، خوش بختی کے نعرے لگاتے ہوئے، ہاتھوں ہاتھ لے گئے تھے۔

حیدرآباد

مسعود بالآخر حیدرآباد پہنچ گئے۔ شاید پہنچنے کے کچھ ہی دن بعد انھوں نے راقم الحروف کو ایک خط لکھا، جس پر ۹ جنوری ۱۹۱۷ء کی تاریخ پڑی ہے۔ اس کے چند فقرے قابلِ ذکر ہیں:

> تمھارے متعلق میری قطعی رائے یہ ہے کہ وکالت کو چھوڑ کر ادبیات یا صحافت کو اپنا پیشہ بنالو..... تم وکالت میں اپنا عزیز وقت ضائع کر رہے ہو۔ تمھیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ انسان کسی ایسے پیشے میں کمال حاصل نہیں کر سکتا جس سے اسے نفرت ہو، اور میں جانتا ہوں کہ میری طرح تمھیں بھی اس پیشے سے دلی نفرت ہے..... تمھارا جی چاہے تو ہفتے ڈیڑھ ہفتے کے لیے حیدرآباد آجاؤ اور اپنے مستقبل کے متعلق مجھ سے تبادلۂ خیالات کر لو۔

مسعود پٹنہ میں ہوں یا کٹک میں یا پھر حیدرآباد میں، وہ سال میں ایک مرتبہ اپنی والدہ محترمہ سے ملنے علی گڑھ ضرور آتے تھے اور راس چھوٹی سی کوٹھی میں ٹھہرتے تھے، جو مزمل منزل کے محاذ میں علی گڑھ کے جوائنٹ مجسٹریٹ کی کوٹھی کے بالمقابل واقع تھی۔ اس بنگلے کی خصوصیت یہ تھی کہ اس کا مردانہ حصہ صرف دو کمروں اور ایک غسلخانے پر مشتمل تھا، لیکن زنانے حصے میں متعدد کمرے، برآمدے، اور ایک بڑا صحن، یہ سب محمود بیگم کے آرام و آسایش کے لیے تعمیر کیے گئے تھے۔ مسعود ان سب بزرگوں کے ساتھ ادب سے پیش آتے تھے، جنھوں نے ان کے والد اور ان کے دادا کو دیکھا تھا، یا ان کے ہمنشین تھے۔ میرے والد بھی سر سید اور سید محمود کے ملنے والوں میں سے تھے۔ مسعود ان کی بہت عزت کرتے اور ان کی کوٹھی مشرف منزل کبھی کبھار آتے۔ میں علی گڑھ ہوتا، تو مصر ہوتے کہ ہر روز نہیں، تو ہفتے میں تین مرتبہ رات کا کھانا ان کے ساتھ کھاؤں، اور میں کسی مقررہ دن نہ جاتا، تو حسبِ معمول مجھے آگاہ کرتے کہ "ہارون، اب کبھی تم سے بات نہ کروں گا" وغیرہ"۔ اب تو وہ حیدرآباد ریاست کے ایک بڑے عہدے پر مامور ہو گئے تھے، تاہم ان کی عادات و خصلات میں کوئی فرق نہیں آیا تھا، وہی برجستگی، وہی نیم طنز آمیز گفتگو، وہی شعر و شاعری اور نکتہ رسی؛ یہ مسعود کے کردار کی وہ علامتیں تھیں، جن کی وجہ سے اپنی نسبتہً کم عمری کے دوران میں بھی

وہ ہندستان کی پبلک زندگی کے ایک درخشاں عنصر بن گئے تھے۔

حیدر آباد میں مسعود کے تقرر کی کہانی بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگی۔ حکومت حیدر آباد کو ایک قابل اُردو داں نوجوان کی تلاش تھی، جسے ریاست کا ناظمِ تعلیمات بنایا جا سکے، اور جو ریاست کے روز افزوں تعلیمی نظام کو سنبھال سکے۔ اس کی بابت حیدر آباد کے انگریز رزیڈنٹ سے رائے لی گئی اور رزیڈنٹ نے وائسرائے کے معتمدِ خاص کو اس بارے میں لکھا۔ اس زمانے میں وائسرائے کی مجلسِ عاملہ (اگزیکیٹیو کونسل) میں دو ہندستانی رکن بھی تھے؛ ایک سر سنکرن نایر اور دوسرے سر علی امام۔ جب مسعود پٹنے میں وکالت کرتے تھے، تو سر علی امام بھی بہار کے صفِ اول کے ایڈوکیٹ تھے۔ وائسرائے نے جب ان معزز ارکان کی رائے لی، تو دونوں نے مسعود کا نام پیش کیا۔ سر سنکرن نایر کے بیٹے کینڈتھ (جو جنرل کینڈتھ فاتحِ گوا کے والد ہیں) ہم لوگوں کے ساتھ آکسفرڈ میں زیر تعلیم تھے، اور کیا عجب ہے کہ سر سنکرن کو مسعود سے غائبانہ شناسائی انھیں سے حاصل ہوئی ہو؛ اور یہ بھی ممکن ہے کہ سر علی امام نے اپنے ساتھی کو آمادہ کیا ہو کہ وہ بھی مسعود کا نام پیش کریں، جو علاوہ اپنے دادا کے پوتے اور اپنے باپ کے بیٹے ہونے کے خود بھی بلند شخصیت اور صاحبِ فہم و فراست نوجوان تھے۔ بہر حال ان دونوں کے کامل اتفاقِ رائے اور وائسرائے کی مکمل تائید سے مسعود حیدر آباد ریاست کے ناظمِ تعلیمات مقرر ہو گئے۔ حیدر آباد پہنچنے پر انھوں نے اپنی پوری اہلیت نئی جامعۂ عثمانیہ کی تاسیس میں لگا دی اور یوں وہ اُردو زبان کے محسنوں اور مؤیدوں اور اسے عظیم وسعت دینے والوں کے زمرے میں شامل ہو گئے۔ کلیۂ جامعۂ عثمانیہ تو ۲۸ اگست ۱۹۱۹ء کو قائم ہوا، لیکن دو سال پہلے حضورِ نظام کے فرمان کی رُو سے دار الترجمہ کا قیام عمل میں آچکا تھا۔ اس دار الترجمہ سے جو کتابیں نکلیں، ان کی کتابت، تیاری، تنوع، طباعت، یہاں تک کہ جلد سازی پر بھی مسعود کو فخر تھا اور وہ دوسروں کو یہ کتابیں دکھا کر داد لیا کرتے تھے۔ راقم الحروف

نہایت قلق کے ساتھ یہ لکھنے پر مجبور ہے کہ حیدر آباد کے آواگون کے دوران میں یہ سب کتابیں مع غیر مطبوعہ انمول مسودوں کے نذرِ آتش ہوگئیں اور ان کی بربادی کا حال بظاہر اس وقت معلوم ہوا، جب وہ تہس نہس ہو چکی تھیں۔

جامعۂ عثمانیہ کی تشکیل میں مسعود نے اہم حصّہ لیا تھا لیکن ستم ظریفی یہ ہے کہ جب ۲۸ اگست ۱۹۱۹ء کو کلیۂ جامعۂ عثمانیہ کی تاسیس ہوئی، تو وہ انگلستان گئے ہوئے تھے اور اپنی غیر حاضری میں نظامتِ تعلیمات اور صدارتِ کلیۂ جامعۂ عثمانیہ کا جائزہ معتمدِ تعلیمات سیّد مہدی حسین بلگرامی کو (جو بعد میں چل کر نواب سر مہدی نواز جنگ بہادر کے خطاب سے سرفراز ہوئے) دے گئے تھے۔ جامعۂ عثمانیہ کے قیام سے پہلے حیدر آباد ریاست میں تعلیم کی جو حالت تھی، وہ اس واقعہ سے عیاں ہوتی ہے کہ ریاست کے پایۂ تخت کا واحد کالج (یعنی نظام کالج) مدراس سے ملحق تھا اور اس سے سال بھر میں دو تین طیلسانیوں سے زیادہ نہیں نکلتے تھے۔ مسعود نے آتے ہی ایک طرف تو نظام کالج کا معیار پہلے سے بلند کیا اور ایسا انتظام کیا کہ باوجود جامعۂ عثمانیہ کے قیام اور اس میں اُردو ذریعۂ تعلیم ہونے کے نظام کالج کی وجہِ وجود باقی رہے، اور دوسری طرف کلیۂ جامعۂ عثمانیہ کے لکچرار، ریڈر اور پروفیسر ایسے چُنے گئے کہ ان کا تعلیمی معیار ہندستان کی کسی دوسری جامعہ یا کسی دوسرے کالج سے کم نہ تھا۔

انگلستان سے واپسی پر مسعود نے کلیۂ جامعۂ عثمانیہ کی پرنسپلی کا جائزہ حاصل کر لیا۔ لیکن وہ اس عہدے پر زیادہ دن تک فائز نہیں رہے اور ان کی جگہ مشہور ماہرِ عربی و اسلامیات ڈاکٹر عبدالستار صدیقی مقرر ہوئے۔ گوناگوں تعلیمی اصلاحات کو رُوبعمل لانے کے لیے اعلیٰ حضرت حضور نظام نے مسعود کو پہلے تو ان کے اصلی شعبے یعنی نظامتِ تعلیمات کا جائزہ دار بنایا اور کچھ مدّت کے بعد انھیں معتمدِ تعلیمات مقرر کیا۔ لیکن اس کے معنے یہ نہ سمجھنے چاہییں کہ اس طرح ان کا تعلق جامعۂ عثمانیہ سے ختم ہو گیا ہوگا۔ انھوں نے

جامعۂ عثمانیہ کی آبیاری کی تھی اور وہ اس سے کسی طرح بے تعلق نہیں رہ سکتے تھے۔ چنانچہ وہ جامعہ کی مجلسِ اعلیٰ اور مجلسِ رفقا سے لے کر مجالسِ نصاب اور مجالسِ امتحانات تک کے برابر رکن رہے۔

حیدرآباد کے قیام کے زمانے میں مسعود کے کردار کی دو متضاد کیفیتیں نظر آتی ہیں۔ ایک تو وہ ہر شخص سے یہاں تک کہ چپراسی اور ٹائپسٹ سے بھی ملنساری سے پیش آتے تھے، اور دوسرے ان کی انتہائی خودداری، جس کے عملی اقدار میں چھوٹے موٹے طنزآمیز فقروں کی بھی آمیزش ہوتی رہتی تھی۔ صبح ناشتے سے پہلے مسعود اپنے پلنگ پر بیٹھے حجامت کر رہے ہیں؛ ان کا ملازم مقبول کھڑا ہے، ایک طرف آرام کرسی پر زیرِ مطالعہ کتابیں تتر بتر پڑی ہیں؛ سامنے دو خانے کی بڑی سی الماری ہے، اس پر بھی کتابیں بے ترتیب پڑی ہیں؛ پلنگ کے سامنے چار پانچ کرسیاں بچھی ہیں اور ان پر مسعود کے دوست بیٹھے ہیں؛ مسعود شبخوابی کے کپڑے پہنے ملکی، قومی، ملی، بین قومی، خانگی امور پر آزادی سے تبادلۂ خیالات کر رہے ہیں؛ خط بنانے کے بعد غسلخانے کا وقت ہوتا ہے، تو مسعود خود سب کو خدا حافظ کہہ دیتے ہیں اور باقی باتیں دوسرے دن کے لیے ملتوی ہو جاتی ہیں یہ روزانہ کا معمول تھا اور یہ دلچسپ نشست کم و بیش گھنٹہ ایک تک رہتی اور اس میں صرف ان کے ہمنشین دوست شامل ہوتے؛ دوسروں سے وہ ضروریات سے فراغت کے بعد اپنے وسیع کتابخانے میں ملتے تھے۔ ایک مرتبہ ایسا ہوا کہ اس خانگی نشست میں ان کا ملازم مقبول ایک ملاقاتی کارڈ لایا، جو جامعۂ عثمانیہ کے ایک سربرآوردہ استاد کا تھا۔ مسعود انھیں اچھی طرح سے جانتے تھے، لیکن اس خانگی نشست میں وہ انھیں بلانا نہیں چاہتے تھے۔ انھوں نے چپراسی سے کہہ دیا کہ مولوی صاحب سے میرا سلام کہنا اور کہنا کہ صاحب آپ سے نیچے آکر ملینگے، آپ تشریف رکھیں۔ پروفیسر صاحب کو یہ بات پسند نہیں آئی؛ انھوں نے ایک پرچے پر لکھ کر اوپر بھیج دیا کہ آپ دوسروں سے

مل رہے ہیں اور مجھ سے استفسار کرنے کے لیے کہہ رہے ہیں، میں اسے اپنی توہین سمجھتا ہوں۔ مسعود اس تحریر کو دیکھ کر مسکرائے اور اس کا بدلہ یوں اُتارا کہ اس پرچے پر چوکھٹا لگوا کر اسے اپنے پلنگ کے کمرے میں آویزاں کر دیا۔ جو شخص اسے دیکھتا اور اس کی بابت استفسار کرتا، اسے یہ قصّہ نمک مرچ لگا کر سُناتے اور داد طلب کرتے۔

تقریباً ہر روز، ورنہ کم سے کم ہفتے میں تین دن مغرب کے بعد، مسعود کی نشست سر اکبر حیدری کے مسکن "دلکشا" میں ہوتی تھی (جس میں اب زرعی جامعہ کا دفتر آگیا ہے)۔ یہاں ہر شخص مخلّع بالطبع ہوتا؛ خود حیدری صاحب اور مسعود بھی محض کُرتے، پاجامے میں ملبوس ہوتے۔ مسعود کا ذہن بلا کا رسا تھا۔ سینکڑوں اشعار مختلف زبانوں کے حفظ تھے اور وہ انھیں اپنے خاص انداز میں سُناتے تھے۔ مسعود کے مطالعے کا ڈھنگ بھی انوکھا تھا۔ جیسے ہم حروف نہیں پڑھتے، بلکہ الفاظ پڑھتے ہیں؛ اسی طرح مسعود الفاظ نہیں، بلکہ فقرے پڑھتے تھے اور پورا پورا صفحہ ایک نظر میں ختم کر دیتے تھے۔

مسعود کو حکومتِ سرکارِ نظام نے ۱۹۲۵ء میں جاپان بھیجا، تاکہ وہاں کے تعلیمی امور کا غائر مطالعہ کریں۔ انھوں نے اپنی واپسی پر ۴۷۰ صفحے کی جو ضخیم رپورٹ سرکار میں پیش کی، وہ اپنی نظیر آپ ہی ہے۔ شاید اس رپورٹ سے بھی دلچسپ ان کا روزنامچہ ہے، جو حال ہی میں   کے نام سے شائع ہوا ہے۔ اس سے مسعود کی باریک بینی، حقیقت پسندی اور ماہیتِ حالات کی جستجو کا کچھ اندازہ ہوتا ہے اور ساتھ ہی جہاں تہاں فطری طنز و مزاح کی چاشنی سے عبارت کے جوہر اُبھر آتے ہیں۔ ان دونوں کتابوں کے مطالعے سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسعود اپنی باریک بینی سے ان اسباب کی گویا تہ کو پہنچ گئے تھے، جو اس چھوٹے سے مجمع الجزائر کے بونے قد کے باشندوں کے بامِ ترقی پر پہنچنے میں ممد و معاون ہوئے ہونگے۔ ساتھ ہی مسعود کو جاپانی معاشرے میں جگہ جگہ رخنے بھی نظر آئے اور ان کے نزدیک یہ رخنے اس قوم کے نیم ایشیائی، نیم یورپی، عناصر

بے غیر حقیقی امتزاج سے پیدا ہوئے تھے۔

حیدر آباد کے دورانِ قیام میں مسعود نے اپنے لیے ہر چھوٹے بڑے کے دل میں جگہ بنا لی تھی؛ اس میں امیر غریب، ہندو مسلمان، عہدیدار اور تاجر کسی کی قید نہیں تھی۔ ان کا یہ وطیرہ تھا کہ کسی کی مدد کرنا چاہتے، تو اس سے ہرگز نہ چوکتے، خواہ انھیں کتنی ہی مخالفت کا سامنا کرنا پڑے۔ لیکن ایک ایسا موقع آیا کہ ایک عظیم خانگی زلزلے نے انھیں حیدر آباد چھوڑنے پر مجبور کر دیا۔ حیدر آباد میں ایک روایت قائم تھی کہ جب تک کوئی شخص کسی بڑے عہدے پر متمکن ہوتا، اس وقت تک تو لوگ گویا اس کا کلمہ پڑھتے، لیکن جونہی وہ سرکاری ملازمت سے ہٹ جاتا، کوئی اس کی طرف نظر اٹھا کر دیکھتا بھی نہ تھا۔ لیکن اسی حیدر آباد میں ہم نے دیکھا کہ مسعود کا یہاں سے جانا ہر کس و ناکس کے لیے گویا ایک المیہ تھا۔ جگہ جگہ ان کے وداعی جلسے ہوئے، ان کے نام کے وظائف جاری ہوئے، ایک بھاری رقم ان وظائف کے لیے جمع کی گئی۔ آج بھی اس رقم کے منافع سے بیسیوں غریب طلبہ تعلیم پا رہے ہیں۔ جس دن وہ حیدر آباد سے روانہ ہوئے ہیں، ریل کے اسٹیشن پر سینکڑوں کا ہجوم تھا؛ مشکل سے کوئی ایسا ہوگا، جس کی آنکھیں پُرنم نہ ہوں۔

علی گڑھ

حیدر آباد سے وداع ہونے کے بعد بھی مسعود کو کچھ زیادہ آرام نہیں ملا۔ جس عظیم ادارے کی بنیاد ان کے دادا نے ڈالی تھی، اس کی حالت ناگفتہ بہ تھی اور مسلم یونیورسٹی ایک عظیم خلفشار کا شکار ہو رہی تھی۔ اربابِ حل و عقد نے مسعود کو یونیورسٹی کی باگ ڈور سنبھالنے پر مجبور کیا۔ انھوں نے اس شرط پر یہاں کی وائس چانسلری قبول کی کہ آئندہ یونیورسٹی کی اگزیکیوٹیو کونسل صرف تین عہدہ داروں پر مشتمل ہوگی یعنی وائس چانسلر، پرو وائس چانسلر اور خازن۔ یہ ایک انقلابی تبدیلی تھی اور اس کا مقصد یہ تھا کہ یونیورسٹی کے کاروبار میں وائس چانسلر کا

پلڑا بھاری رہے اور وہ حقیقی معنی میں یونیورسٹی کی بال کمانی بن جائے۔

علی گڑھ میں بھی مسعود نے وہی رنگ جمانا چاہا، جو انھوں نے حیدرآباد میں جمایا تھا لیکن باوجود اس دُور اندیشی کے جو مسعود کے گویا ضمیر میں تھی، وہ یہ بھول گئے کہ حیدرآباد کے برخلاف علی گڑھ دو عملی کا شکار ہے۔ یونیورسٹی یو پی کے علاقے میں ہے، لیکن وہ ملک کی ان تین چار جامعات میں سے ہے، جن پر براہِ راست مرکز کا اقتدار ہے؛ اور یہ بالکل ممکن ہے کہ مرکز اور ریاستی حکومت کی حکمتِ عملی میں فرق ہو اور اس فرق کو نظرانداز کرنے کے ردِّ عمل کا اثر یونیورسٹی پر پڑے۔ پھر اس کا بھی امکان تھا کہ جن ہمنشینوں پر مسعود کو پورا بھروسا تھا، ان میں سے بعض ایسے ہوں، جو ان کی جڑوں کو کھوکھلی کرنے پر تُلے ہوئے ہوں۔

مسعود کا مرکز پر جو اثر تھا، اس سے کام لے کر انھوں نے نہ صرف وائسرائے کے حکم سے سائنس کالج کے لیے دس لاکھ کا گرانقدر عطیہ حاصل کر لیا، بلکہ حضورِ نظام کے نام وائسرائے کا خط لاکر اتنا ہی عطیہ حیدرآباد سے بھی حاصل کر لیا، اور اس بیس لاکھ کے سرمایے سے عصری پیمانے کا سائنس کالج بنا دیا۔ مسعود ہی کے زمانے میں وائس چانسلر کی عزت اور خودداری کا یہ منظاہرہ ہوا کہ جب وائسرائے لارڈ اروِن (جو مسعود سے بھی زیادہ بلے تڑنگے تھے) مسلم یونیورسٹی کے معاینے کے لیے آئے، تو دنیا نے یہ دیکھ لیا کہ اسٹریچی ہال میں صدر کی کرسی پر مسعود بحیثیت وائس چانسلر کے بیٹھے ہیں اور لارڈ اروِن ان کے سیدھے ہاتھ پر رونق افروز ہیں۔ اس سے پہلے کبھی یہ کسی کے وہم و قیاس میں بھی نہیں آسکتا تھا کہ وائسرائے ہند علی گڑھ آئیں اور صدارت کی کرسی پر نہ بیٹھیں۔

علی گڑھ میں بھی مسعود نے اپنے احباب کا ایک حلقہ بنا لیا تھا۔ یہاں بھی حیدرآباد کی طرح اس حلقے کی نشست ناشتے سے پہلے ہوتی تھی، جس میں مسعود کھُل کر قسم قسم کے

موضوعات پر گفتگو کرتے تھے۔ جب وہ حیدر آباد میں تھے، تو میری ان سے ہفتے میں ایک ملاقات تو کہیں نہ کہیں ضرور ہو جاتی تھی، لیکن ان کے علی گڑھ چلے جانے کے بعد تو بعض اوقات مہینوں گزر جاتے تھے؛ اور ملاقات جب ہی ہوتی، جب میں جامعۂ عثمانیہ کی تعطیلات میں اپنے والدین سے ملنے جاتا تھا۔ ایک مرتبہ کا ذکر ہے کہ میں علی گڑھ پہنچا تو معلوم ہوا کہ آج کل میرے والد ماجد اپنے آبائی قصبہ دتاؤلی میں مقیم ہیں۔ چنانچہ میں وہاں چلا گیا۔ مجھے دتاؤلی پہنچے ابھی ایک ہی دن ہوا ہوگا، میں اپنے کمرے میں بیٹھا ہوا کچھ پڑھ لکھ رہا تھا کہ دوسرے کمرے میں والد ماجد کی آواز آئی کہ "ہارون، دیکھو کون ملنے کے لیے آیا ہے؟" میں فوراً گیا، تو کیا دیکھتا ہوں کہ باہر مولانا آزاد سبحانی، جو بڑے وطن دوست، تارکِ موالات اور مہاتما جی کے فیتے بردار تھے، کھڑے ہوئے ہیں اور میرے والد بھی کھڑے کھڑے ان سے باتیں کر رہے ہیں۔ والد نے مجھ سے کہا کہ مولانا نے کرسی پر بیٹھنا ترک کر دیا ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک یہ یورپ کی تقلید ہے، اور مجھے ہدایت کی کہ فوراً گول کمرے کے ایک حصے سے کرسیاں وغیرہ نکلوا دوں اور قالین، گاؤ تکیے کا انتظام کروں۔ یہ سب ہو چکا، تو مولانا نے کھانا کھایا اور آرام کیا۔ مجھ سے کہنے لگے کہ میں آپ کو اور حاجی صاحب (یعنی میرے والد صاحب) کو مسعود کے پاس علی گڑھ لے جانے کے لیے آیا ہوں۔ میں نے معذرت کی اور کہا کہ میں تو کل ہی دتاؤلی آیا ہوں اور ابھی اپنی والدہ محترمہ سے اطمینان سے مل بھی نہیں سکا، مجھے تو معاف کیا جائے۔ والد ان کے ساتھ جانے پر رضامند ہو گئے۔ دوسرے دن والد علی گڑھ سے واپس آئے، تو میں نے مولانا کے آنے اور مسعود سے ملنے کی وجہ معلوم کرنی چاہی، جس پر موصوف نے حسبِ ذیل دلچسپ قصہ بیان فرمایا:

میرے ساتھ مولانا تھے۔ مسعود کا قیام سرسید ہاؤس میں تھا۔ اس کے ملاقاتی

کمرے میں ایک نفیس گدگدا قالین بچھا تھا، جس کے وسط میں یونیورسٹی کا مونوگرام، ہلال، کھجور اور تاج بناوٹ میں کڑھا ہوا تھا۔ مسعود نے ہم دونوں کا نہایت تپاک سے خیر مقدم کیا اور سلام دعا کے بعد بیٹھنے کے لیے کہا۔ میں نے مسعود سے کہا کہ مولانا نے تو کرسی پر بیٹھنے سے توبہ کر لی ہے، اس لیے وہ تو فرش ہی پر بیٹھینگے۔ مسعود نے مجھ سے کہا کہ حاجی صاحب، آپ نے تو توبہ نہیں کی، آپ تو کرسی ہی پر نشست فرمایئے، چنانچہ میں کرسی پر بیٹھ گیا۔ اب مسعود کی باری آئی، تو انھوں نے کہا کہ جب مولانا فرش پر بیٹھے ہیں، تو میں کرسی پر کیسے بیٹھ سکتا ہوں! اس لیے میں آتشدان کے سہارے کھڑا ہی رہونگا۔ اب یہ کیفیت تھی کہ مسعود کھڑے ہیں، میں مولانا کی اجازت سے کرسی پر بیٹھا ہوں، اور مولانا فرش پر تشریف رکھتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس نقشے کے ہوتے ہوئے زیادہ گفتگو ممکن نہیں تھی۔ مسعود نے دریافت کیا کہ مولانا آپ نے کیسے تکلیف فرمائی؟ انھوں نے کہا کہ یہاں یونیورسٹی کا جو یونیفارم ہے، اس میں کم سے کم مسلمانوں کے لیے ترکی ٹوپی لازمی ہے۔ یہ نام نہاد ترکی ٹوپی آسٹریا میں بنتی ہے اور چونکہ علی گڑھ کے اتباع میں یہ مسلمانوں کے عام لباس میں بھی شامل ہو گئی ہے، اس لیے اس کے ذریعے سے لاکھوں کروڑوں روپیہ ہر سال ہندستان سے باہر چلا جاتا ہے۔ مسعود نے پوچھا کہ مولانا، پھر کونسی ٹوپی یونیفارم میں شریک کی جائے؟ انھوں نے برجستہ فرمایا، دو پلّو ٹوپی، جس کی قیمت اس زمانے میں دو ڈھائی آنے یا زیادہ سے زیادہ چار آنے سے زیادہ نہ ہوگی۔ مسعود نے مولانا کی طرف دیکھ کر کہا کہ آپ نے میرے دل کی بات کہہ دی؛ میں خود اسی خیال میں تھا کہ نام نہاد ترکی ٹوپی بیش قیمت ہوتی ہے اور ہمارے بچے

اس قیمت کے متحمل نہیں ہوسکتے۔ مسعود نے اپنے مددگار کو آواز دی اور ہدایت کی کہ فوراً دو درجن نوٹس تیار کرے اور ایک ایک نوٹس ہر اقامت خانے، ہر شعبے، پر آویزاں کرادے اور اس میں یہ لکھ دے کہ آیندہ میقات سے یونیورسٹی کے یونیفارم میں ترکی ٹوپی کی جگہ دوپلّی ٹوپی کافی سمجھی جائیگی۔

مولانا آزاد سبحانی اس فوری تصفیے سے بہت متاثر ہوئے اور چونکہ مزید گفتگو کی نہ ضرورت تھی، نہ گنجایش، اس لیے ہم دونوں مسعود سے رخصت ہوئے۔

یہ نہیں معلوم کہ ان نوٹسوں کا کیا حشر ہوا!

جیسا کہ اوپر لکھ چکا ہوں، علی گڑھ کو دو دو حکومتوں کو سنبھالنا تھا: ایک مرکزی حکومت اور دوسرے، یوپی کی صوبائی حکومت۔ مرکزی حکومت سے مسعود کے تعلقات بہترین تھے، لیکن انھوں نے ان عناصر کے اثر اور طاقت کا اندازہ نہیں کیا تھا، جو اندر ہی اندر صوبائی حکومت اور یونیورسٹی کے تعلقات کو گھن لگانے کی فکر میں تھے۔ مسعود کو برابر یہ غلط فہمی رہی کہ جب تک مرکز میرے موافق ہے، صوبائی حکومت کچھ نہیں بگاڑ سکیگی۔ یہاں اب اسباب کی تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں، جن کے باعث باوجود مرکز کی پشت پناہی کے مسعود کو بالآخر علی گڑھ چھوڑنا پڑا۔

اتفاقاً جس روز مسعود وائس چانسلری کا جائزہ دینے والے تھے، اس سے ایک دن پہلے راقم الحروف جامعۂ عثمانیہ کی تعطیلات میں علی گڑھ پہنچا۔ والد کے پاس حاضر ہوا، تو انھوں نے بتایا کہ مسعود جا رہے ہیں، تم ان سے مل آؤ۔ مسعود سرسید ہاؤس کے اس کمرے میں بیٹھے تھے، جو ان کا دفتر رہا تھا۔ ان کی اپنی مملوکہ تصویریں اور کتابیں بندھی، بندھائی ایک طرف رکھی تھیں اور میز کرسیاں اِدھر اُدھر بے ترتیب پڑی ہوئی تھیں۔ مجھے دیکھ کر آبدیدہ سے ہو گئے اور کہا کہ "ہارون، جن لوگوں نے

مجھے علی گڑھ بلایا تھا، وہی میرے خلاف ہو گئے۔ انھوں نے یونیورسٹی کے اندر اور اس کے باہر ایسی حرکتیں کی ہیں کہ میں استعفا دینے پر مجبور ہو گیا۔"
"پچیس برس سے میرے اور مسعود کے گہرے تعلقات تھے، لیکن آج میرے سامنے وہ بذلہ سنج، حاضر جواب، خوشی اور خرمی میں ڈوبا ہوا مسعود نہ تھا، بلکہ ایک ایسا شخص، جس کا چہرہ ملول، طبیعت مضمحل اور آنکھیں اشکبار تھیں۔ چلتے وقت مجھ سے کہنے لگے: "اچھا ہوا کہ تم میرے ساتھ علی گڑھ نہیں آئے، اس لیے کہ تم اس ماحول کا مقابلہ نہیں کر سکتے تھے، جس کا مجھے مقابلہ کرنا پڑا۔"
اگلے دن مسعود نے وائس چانسلری کا جائزہ دے دیا۔

بھوپال

اپنے دادا کی نشانی مسلم یونیورسٹی چھوڑنے کے بعد مسعود زیادہ دن تک زندہ نہیں رہے۔ نواب حمید اللہ خان والیِ بھوپال نے، جو خود علی گڑھ کے ایک ممتاز اولڈ بوائے تھے، مسعود کو دعوت دی کہ وہ آکر ریاست کی وزارتِ تعلیم کو سنبھال لیں۔ چنانچہ وہ بہت جلد اس ریاست کے وزیرِ تعلیم ہو گئے۔ بھوپال کی وزارت کے دوران میں مسعود نے مجھے بھوپال آنے اور اپنے ساتھ چند روز قیام کرنے کے لیے کہا۔ میں علی گڑھ سے حیدر آباد جاتے میں بھوپال ٹھہرا، اور ان کے ساتھ دو روز رہا۔ انھوں نے مجھ سے علی گڑھ کے معاملات کے بارے میں یا اپنی خانگی کیفیات کے متعلق (جو خود ایک بڑا المیہ تھا) ایک لفظ بھی نہیں کہا اور نہ اس موضوع پر کچھ مجھے کہنے دیا۔ انھیں بھوپال کے تعلیمی مسائل سے گہری دلچسپی پیدا ہو گئی تھی اور اس چھوٹی سی ریاست کی اصلاح و ترقی کے لیے انھوں نے اپنے آپ کو گویا وقف کر دیا تھا۔ میری موجودگی میں انھوں نے ایک مجلسِ شوریٰ طلب کی جس میں ریاست کے بڑے بڑے پنڈتوں اور ودوانوں کو بلایا گیا اور وہ ایک ڈیڑھ گھنٹے تک برابر

ان سے گفتگو کرتے رہے۔ مقصد اس گفتگو کا یہ تھا کہ جو دارالترجمہ مسعود بھوپال میں قائم کرنا چاہتے تھے، اس میں سنسکرت کے عالموں کو پورا حصّہ لینا چاہیے۔ اس ادارے سے منجملہ دوسری کتابوں کے کلاسیکی سنسکرت کتابوں کے ترجمے بھی شائع ہوں اور سنسکرت کی نئی کتابیں بھی نکلیں؛ یہ کام سنسکرت علما کے تعاون کے بغیر ممکن نہیں تھا۔ مسعود کا خیال تھا کہ بھوپال جیسی چھوٹی سی ریاست میں کسی جامعہ کا خیال خارج از بحث ہے اور ریاست کا مفاد اسی میں مضمر ہے کہ اس میں ابتدائی اور فوقانی، فنی اور صنعتی مدارس کا ایک جال بچھا دیا جائے، جس سے ریاست میں تعلیم عام ہو جائے۔

دو روزہ قیام کے بعد میں چشم نم کے ساتھ ان سے رخصت ہوا۔ مدّت سے انھیں البومین آتی تھی اور انھیں اس کا اندازہ ہوگیا تھا کہ وہ بہت دن تک زندہ نہیں رہینگے۔ انھوں نے اپنی زندگی کے آخری دور میں شاعرِ مشرق اقبال کو بھوپال آنے کی دعوت دی تھی۔ اقبال نے اپنی نظموں کے مشہور مجموعے "ضربِ کلیم" کا بڑا حصّہ بھوپال کے قیام کے دوران ہی میں مرتب کیا اور کتاب کو نواب حمید اللہ خان کے نام پر معنون کیا۔ میرے حیدرآباد کی واپسی کو چھ مہینے بھی نہیں گزرے تھے کہ ریڈیو پر اپنے دیرینہ دوست کے ارتحال کی خبر سُنی۔ اِنّا لِلّٰہ وَاِنّا اِلَیہِ رَاجِعُون۔ اقبال لاہور میں تھے؛ مسعود کی دائمی جُدائی کی خبر سُنتے ہی ان کی زبان سے فی البدیہہ یہ شعر نکلے:

رہی نہ آہ، زمانے کے ہاتھ سے باقی
وہ یادگارِ کمالاتِ احمد و محمود
زوالِ علم و ہنر، مرگِ ناگہاں اس کی
وہ قافلے کا متاعِ گراں بہا مسعود

اقبال نے مسعود کی غم خوردہ ماں محمودہ بیگم کو جو تار دیا، اس سے اس عظیم شاعر کے جذبات

کا تھوڑا بہت اظہار ہوتا ہے۔ تار کا ترجمہ یہ ہے :

مرحوم کے ارتحال سے اسلام کو اور پورے ملک کو ناقابلِ تلافی نقصان پہنچا ہے۔ آپ کے اندوہ وغم میں ہم سب ساوی طور پر شریک ہیں۔

مسعود نے صرف ۴۷ برس کی عمر پائی' اور اس قلیل مدت میں وہ سب کچھ کر گئے' جو بہت سے ان سے زیادہ عمر پانے والے بھی نہیں کر سکتے۔ اعلیٰ حضرت حضور نظام نے انھیں "مسعود جنگ" کے خطاب سے سرفراز کیا اور حکومتِ ہند نے انھیں "سر" کے خطاب سے نوازا۔ ہم ان خطابوں کو تو بھول گئے ہیں، لیکن انھوں نے حیدر آباد اور علی گڑھ میں جو کارہائے نمایاں انجام دیے' وہ ہمیشہ یاد رہینگے۔

○

قاطعِ برہان کا پہلا مسوّدہ

مولانا امتیاز علی خان عرشی

رضا لائبریری

رامپور

قاطعِ برہان کا پہلا مسوّدہ

آیندہ صفحوں میں قاطعِ برہان کے ابتدائی مسوّدے کا آخری حصہ پیش کیا جا رہا ہے۔ لیکن اُس سے پہلے چند باتیں لکھ دینا مناسب ہوگا۔

(۱) میرزا غالب نے قاطعِ برہان کا ابتدائی مسوّدہ برہانِ قاطع کے ایک مطبوعہ نسخے کے حاشیوں پر تیار کیا تھا۔ یہ نسخہ ۱۲۵۱ھ مطابق ۱۸۳۶ء میں افضل المطابع، کلکتہ میں محمد اعلم لکھنوی کے اہتمام سے چھپا تھا۔ اس نسخے کی بنیاد کپتان ٹامس روبک Thomas Roebuck, کے چھاپے ہوئے نسخے پر رکھی گئی تھی۔ روبک نے برہانِ قاطع کلکتے میں تین بار چھاپی تھی: پہلے ۱۸۱۸ء میں، دوبارہ ۱۸۲۲ء میں، تبارہ ۱۸۳۴ء میں۔ محمد اعلم نے غالباً آخری ایڈیشن کو اپنے سامنے رکھا ہوگا، جو بعدِ تصحیح و ترمیم چھاپا گیا تھا۔

سرورق پر محمد اعلم نے لکھا ہے کہ روبک ایڈیشن میں یہ نقصان تھا کہ "گفتار بیست و نہم کہ متضمنِ لغاتِ متفرقہ بترتیبِ علیحدہ ما بینِ اصل کتاب و ملحقات بود، و بعدمِ اہتمام طابعینِ سابق بمحلِ خود واقع نبود، و ازین سبب مردمان بلحاظِ ترتیب از مضمونش

بہرہ مند نبودند، لہذا آن را بترتیبِ حروف در ملحقات مندرج نمودہ، و اغلاطے کہ بجہتِ بے اعتنائیِ طابعینِ پیشینِ بطبع در آمدہ بود" لہذا میں نے "حتی الوسع والامکان باخراجش پرداختہ باہتمامِ تمام و تصحیحِ تام" اس نسخے کی طباعت سے مذکورۂ بالا سنہ میں فراغت حاصل کی۔

محمد اعلم کے بیان کے مطابق حسبِ ذیل علما اس کام میں ان کے ممد و معاون رہے:
(۱) مولوی حافظ حاجی احمد کبیر[۱]، امینِ مدرسۂ عالیۂ عربی۔ (۲) مولوی عبدالرحیم، مدرسِ قانونِ فارسی۔ (۳) مولوی قدرت اللہ، ممتحنِ کمیٹی (۴) مولوی منصور احمد، معاونِ مدرسہ۔ (۵) مولوی افضل علی لکھنوی (۶) منشی سعید بخش سلہٹی (۷) منشی امداد حسین بریلوی۔ منشی صدر کمسریٹ۔ (۸) منشی عبداللہ خان (۹) مولوی اصغر علی خان (۱۰) میرزا حامد علی خان (۱۱) شیخ نصیر الدین۔

(الف) اس کے خاتمے میں لکھا ہے کہ ۴ ذیحجہ ۱۲۵۱ھ کو اس کا چھاپا تمام ہوا، جو ۲۳ مارچ ۱۸۳۶ء کے مطابق ہے۔

(ب) سرورق پہ درج ہے: "در عہدِ حکومتِ نوابِ معلی القاب لارڈ آکلنڈ گورنر جنرل بہادر در کلکتہ بمطبعِ مسمی بافضل المطابع در ۱۲۵۱ ہجرۂ قدسیہ مطابق ۱۸۳۶ مسیحیہ بطبع در آوردم"

لارڈ آکلنڈ کا گورنر جنرل ہونا ۴ اپریل ۱۸۳۶ء کا واقعہ ہے، جو ۱۷ ذیحجہ ۱۲۵۱ھ کے موافق ہے۔

چونکہ کتاب کی طباعت ۱۲۵۱ھ میں ہوئی ہے، اور ۳۰ ذیحجہ سنہ مذکور موافق ہے ۱۷ اپریل ۱۸۳۶ء کے، لہذا نتیجہ یہ نکلیگا کہ اصل کتاب کا چھاپا ذیحجہ ۱۲۵۱ھ مطابق ۲۳ مارچ ۱۸۳۶ء کو تمام ہوا۔ ابھی کتاب کا سرورق نہیں چھپا تھا کہ لارڈ آکلنڈ ۴ اپریل ۱۸۳۶ء گورنر جنرل مقرر ہو گئے۔ یہ تاریخ موافق ہے ۱۷ ذیحجہ ۱۲۵۱ھ کے۔ پس سرورق کو ان تاریخوں کے بعد چھپنا چاہیے اور چونکہ سرورق کی تصریح

۱۔ مولانا حافظ احمد کبیر مجددی، ۱۲۰۰ھ کے قریب رام پور میں پیدا ہوئے۔ تحصیلِ علوم مفتی شرف الدین رام پوری سے کی۔ حرمین شریفین جا کر حدیث پڑھی۔ ممالکِ اسلامیہ سے واپس آ کر مدرسۂ عالیۂ کلکتہ کے امین مقرر ہوئے۔ ۱۲۶۵ھ (۱۸۴۹ء) میں بیمار ہو کر رامپور آئے اور یہیں انتقال کیا۔ اپنے دادا کے حظیرے کے سامنے زیرِ دیوارِ مسجد مدفون ہیں۔ (ملاحظہ ہو تذکرہ کاملانِ رامپور: ۲۹؛ و گنجِ تواریخ: ۳۰)

کے مطابق ۱۲۵۱ھ ہی میں سرورق چھپا ہے، لہٰذا اسے ۳۰ ذیحجہ ۱۲۵۱ھ مطابق ۱۷ اپریل ۱۸۳۶ء سے قبل چھپ جانا چاہیے۔

آغازِ کتاب اور بسم اللہ کے درمیان سادہ جگہ میں لکھا ہے: "محمد اسفند یار بیگ خرید نمود در ۱۲۵۱ھ مقام کلکتہ بقیمت بیست دو روپیہ۔" نواب علاء الدین احمد خان بہادر علائی نے پہلے صفحے پر، جو سادہ ہے، انگریزی میں ایک یادداشت لکھی ہے۔ ان کی تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ یکم اگست ۱۸۵۸ء کو یہ کتاب میرزا غالب نے اپنے "یار بھتیجے گویا بھائی" یعنی علاء الدین احمد خان علائی کو تحفے میں دی تھی۔[۲] علائی نے اسے اپنے والد کی خدمت میں پیش کر دیا، اور ایک کاغذ پر یہ تحریر لکھ کر اسفند یار بیگ کی تحریر پر چپکا دی: "بخشایندہ و بخشندہ را ستایم کہ این نادرہ بہ ارمغانِ پدرِ نامور میرود۔ یارب، چون آرزوی ہوا خواہ پذیرفتہ باد۔ از گنہ پیشِ خدا و ندشرمسار علاء الدین آمرزش خواستار۔" اسی تحریر کے دائیں طرف حاشیے میں لکھا ہوا ہے:

وصولِ (؟) دولتِ فرہنگِ معنوی از تنگ مانی روزِ اول از محرم ۱۲۷۶ھ و نخست از اگست ۱۸۵۹ء بہ چنگ آمد۔

یہ تحریر نواب امین الدین احمد خان بہادر کی معلوم ہوتی ہے، اور ہمیں بتاتی ہے کہ علائی نے ایک سال بعد اس کتاب کو اپنے والد ماجد کی خدمت میں پیش کر دیا تھا۔[۳]

۲۔ میرزا صاحب نے ایک مکتوب بنام علائی مورخہ ۲۱ جولائی ۱۸۶۰ء میں لکھا ہے کہ "برہانِ قاطع تم کو دے چکا ہوں۔" (خطوطِ غالب، ۱: ۳۲۱)

۳۔ صدیقِ محترم سید یوسف بخاری صاحب نے اپنی کتاب "یہ دلی ہے" کے صفحہ ۳۷ میں نواب علائی کا ایک خط بنام سید محمد بخاری امام مسجد جامع دہلی مورخہ ۱۴ مئی ۱۸۵۹ء نقل کیا ہے۔ اس میں علائی نے امام صاحب سے درخواست کی ہے کہ وہ نواب امین الدین احمد خان بہادر والیِ لوہارو کے لیے شاہنامہ، دبستانِ مذاہب، قاموس اور برہانِ قاطع تلاش کر کے ارسال فرمائیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ برہانِ قاطع اس ذریعے سے حاصل نہ ہو سکی، تو علائی نے اپنا مذکورۂ بالا نسخہ پیش کر دیا تھا۔

بہرحال میرزا غالب نے مختلف اوقات میں اس کتاب کو پڑھا تھا اور جا بجا حواشی میں اپنے اختلافی نوٹ لکھتے رہے تھے۔ جب یہ کام ختم ہو گیا، تو ان سب یادداشتوں کو کو "قاطعِ بُرہان" نام رکھ کر کتابی شکل میں شائع کر دیا۔

(۲) میرزا غالب نے برہان کے حاشیوں میں جو تنقیدی خیالات ظاہر کیے ہیں، وہ زیادہ تر فارسی اور کمتر اُردو میں ہیں۔ ایک دو جگہ ایک ہی نوٹ کا کچھ حصّہ فارسی میں ہے اور کچھ اُردو میں۔

(۳) اُنھوں نے لفظِ "دولہ" پر یہ حاشیہ لکھا ہے: "یہ سب عبارت نقل کر کر اس کی حقیقت لکھی جائیگی۔" اس سے مترشح ہوتا ہے کہ کم از کم یہاں تک پہنچ کر وہ طے کر چکے تھے کہ ان یادداشتوں کو جداگانہ مرتب کرینگے؛ ایسا نہیں ہوا کہ ساری کتاب پر تنقیدی حاشیے لکھنے کے بعد اُنھیں کتابی شکل دینے کا تصور کیا ہو۔

(۴) انھوں نے قاطعِ برہان کے دیباچے میں لکھا ہے کہ میں دستنبو کی تالیف کے بعد تنہائی کا غم غلط کرنے کے لیے برہانِ قاطع دیکھا کرتا تھا۔ اس میں مجھے جا بجا غلطیاں نظر آئیں۔ میرا پیشہ تعلیم و تدریس تھا، اپنے شاگردوں کی آگاہی کے لیے "از بسیار اندکے" اور "از صد یکے" اس کتاب میں جمع کر دیں۔" دستنبو ۳۱ جولائی ۱۸۵۸ء مطابق ۱۹ ذی الحجہ ۱۲۷۴ھ کو ختم ہوئی تھی[۱]۔ اس حساب سے برہانِ قاطع کا تنقیدی مطالعہ اگست ۱۸۵۸ء میں شروع ہونا چاہیے۔ لیکن میرزا صاحب نے چودھری عبدالغفور سرور کو ایک تحریر لکھی تھی؛ اس میں لکھا ہے کہ ۲۲ ماہ سے پنشن بند ہے، یہ زمانہ مئی ۱۸۵۷ء سے شروع ہو کر فروری ۱۸۵۹ء پر ختم ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ خط مارچ ۱۸۵۹ء کا نوشتہ ہوگا۔ اس میں صاحب عالم مارہروی کو خطاب کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "ان دنوں میں برہانِ قاطع کو دیکھ رہا ہوں، اور اس کے فہم کی غلطیاں نکال رہا ہوں۔ اگر زیست باقی ہے، تو ان نکات کو جمع کر کے

۱۔ دستنبو (طبع اوّل): ۵۳

اُس نسخے کا نام قاطعِ برہان رکھونگا۔"[5]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مارچ ۱۸۵۹ء میں میرزا صاحب برہان کے تنقیدی مطالعے میں مصروف تھے۔ لیکن اوپر گذر چکا ہے کہ یکم اگست ۱۸۵۸ء کو یہ نسخہ میرزا صاحب نے علائی کو دیدیا تھا۔ لہٰذا مذکورہ مطالعہ اس سے قبل کی بات ہوگی، اور اگست ۱۸۵۸ء سے پہلے ہی سب تنقیدی نوٹ کتابی شکل میں مرتب ہو چکے ہونگے، اور صاحب عالم کے خط میں ان کو دوبارہ لکھنے کا ذکر ہوگا۔ دیباچۂ قاطع سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۲۷۶ھ میں قاطع نے کتابی شکل اختیار کرلی تھی۔ یہ سالِ ہجری یکم اگست ۱۸۵۹ء سے شروع ہوکر ۲۰ جولائی ۱۸۶۰ء کو ختم ہوتا ہے۔ بہرحال برہان کی غلطیاں نکالنے کے بعد میرزا صاحب نے اپنی چند تحقیقات کا تذکرہ کیا ہے اور ہر تحقیق کو لفظِ "فائدہ" سے شروع کرتے ہیں۔ اس بحث کے شروع میں اپنی عمر کا ۶۶ واں سال بتایا ہے، جو از روے حساب ۱۲۷۷ھ ہوتا ہے۔ آخرِ بحث میں لکھا ہے "نگارشِ فوائد کہ از ملحقاتِ قاطعِ بُرہان است، درسالِ "رستخیز" انجام یافت"۔ اسی کتاب کے دیباچے میں وہ خود لکھ چکے ہیں کہ اس لفظ کے عدد ۱۲۷۷ ہوتے ہیں۔ ان بیانوں سے واضح ہوتا ہے کہ قاطعِ برہان ۱۲۷۶ھ میں اور اس کے ملحقات ۱۲۷۷ھ میں انجام پذیر ہوئے۔

(۵) لیکن میرزا صاحب کی مختلف تحریروں کے مطالعے سے جو نتیجہ نکلتا ہے، وہ یہ ہے کہ ۱۲۷۵ھ میں قاطعِ برہان تیسری چوتھی نظر کے بعد کتابی شکل اختیار کر چکی تھی۔ وہ صاحبِ عالم مارہروی کو ایک خط میں لکھتے ہیں کہ "حضرت، نسخۂ قاطعِ برہان تیسری چوتھی نظر میں مکمل ہو کر مسودات ایک کاتب کے حوالے ہوئے۔ آٹھ جزو لکھے گئے۔ کم و بیش دو جزو باقی ہیں۔ پرسوں تک آجائینگے۔ بعد اس کے انطباع کی فکر ہوگی۔"

۵۔ عودِ ہندی (طبع اوّل): ۱۷

جب وہ عزیمت امضا پذیر ہو جائیگی، حضرت کی نظر سے بھی شرف پائیگی[۶]۔"
اس خط کے بعد پھر انھیں کو لکھا ہے کہ "اس درماندگی کے دنوں میں چھاپے کی برہان قاطع میرے پاس تھی۔ اس کو میں دیکھا کرتا تھا۔ ہزارہا لغت غلط، ہزارہا بیان لغو، عبارت پوچ، اشارات پادر ہوا؛ میں نے سو دو سو لغت کے اغلاط لکھ کر ایک مجموعہ بنایا ہے اور قاطعِ برہان اُس کا نام رکھا ہے۔ چھپوانے کا مقدور نہ تھا۔ مسودہ کاتب سے صاف کروا لیا ہے۔ اگر کہو، تو بسبیلِ مستعار بھیج دوں۔ تم اور چودھری صاحب اور جو اور سخن شناس اور منصف ہوں، وہ اُس کو دیکھیں، اور پھر میری کتاب میرے پاس پہنچ جائے[۷]۔"
اس خط کے شروع میں دستنبو کا مطبوعہ نسخہ بھیجنے کا ذکر ہے۔ مرزا تفتہ کے نام کے خط مورخہ ۱۳ نومبر ۱۸۵۸ء سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۲ تاریخ کو مرزا صاحب کے پاس دستنبو کے ۳۲ نسخے بسبیل پارسل پہنچے تھے[۸]۔ اور مرزا تفتہ کے نام کے خط مورخہ ۱۸ نومبر سنہ مذکور سے معلوم ہوتا ہے کہ اس تاریخ تک سب کتابیں تقسیم ہو گئی تھیں[۹]۔ لہذا صاحبِ عالم کے خط کو ۱۸ نومبر ۱۸۵۸ء سے پہلے کا مکتوبہ ہونا چاہیے اور چونکہ ۱۸ نومبر ۱۸۵۸ء مطابق ہے ۱۱ ربیع الآخرہ ۱۲۷۵ھ کے، لہٰذا قاطعِ برہان کا مسودہ اس تاریخ سے پہلے صاف کروا لیا گیا ہوگا۔

۶۔ اُردوے معلّی (طبعِ اول): ۲۰۴ ۷۔ عودِ ہندی (طبعِ اول): ۳۱

۸۔ خطوطِ غالب، ۱: ۵۶۔ نواب انوار الدولہ شفق کے نام کے خط مورخہ ۵ نومبر ۱۸۵۸ء سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک نسخہ اس تاریخ سے قبل ان کو مل چکا تھا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ آخرِ اکتوبر میں طباعت ختم ہو گئی اور نسخوں کی تقسیم ابتداے نومبر سے شروع ہو گئی (ملاحظہ ہو خطوط، ۱: ۱۳۸) یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ شیو نراین کے خط میں کتابوں کی تعداد ہندسوں میں ۳۲ لکھی ہے۔ (ملاحظہ ہو خطوط، ۱: ۳۸۶)

۹۔ خطوط، ۱: ۵۸

(۶) میرزا صاحب نے میر مہدی مجروح کو لکھا ہے کہ "قاطعِ برہان کے مسودے سب میں نے پھاڑ ڈالے، اس واسطے کہ ہر نظر میں اُس کی صورت بدلتی گئی، وہ تحریر بالکل مغشوش ہو گئی۔ ہاں، اس کی نقلیں صاف کہ جس میں کسی طرح کی غلطی نہیں، نواب صاحب نے کرلی ہیں۔ ایک میرے واسطے، ایک بھائی ضیاء الدین خان کے واسطے۔ میری ملک جو کتاب ہے، اُس کی جلد بندھ جائے، تو بطریقِ مستعار بھیج دونگا۔ تم اس کی نقل لے کر میری کتاب مجھ کو پھیر دینا۔ اور یہ امر بعد محرم ہوگا"[۱۰]

اس خط میں تاریخ نہیں ہے، مگر آخر میں میر اشرف علی کے بیٹے کا تاریخی نام میر کاظم دین لکھا ہے، اور یہ بھی صراحت کی ہے کہ اس کے عدد ۱۲۷۵ ہوتے ہیں۔ مرتبِ خطوط نے اسے جولائی ۱۸۵۹ء کا مکتوبہ قرار دیا ہے جو ۲۹ ذی قعدہ ۱۲۷۵ھ سے شروع ہو کر ۳۰ ذی الحجہ سنہ مذکور پر ختم ہوتا ہے۔ لہٰذا آخر ذی الحجہ ۱۲۷۵ھ سے پہلے کتاب تیار ہو جانا چاہیے جو سابق خط کا بھی مضمون ہے۔

اس خط سے مزید دو باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ پہلی یہ کہ قاطع کے دو مخطوطے تیار کیے گئے تھے اور دوسری یہ کہ ان نسخوں کے کاتب نواب غلام فخر الدین خان تھے جنھوں نے میرزا صاحب کی تقریباً سب ہی کتابیں نقل کی ہیں۔

(۷) میرزا صاحب نے قاطعِ برہان کے دیباچے اور صاحبِ عالم مارہروی کے خط میں یہ صراحت کی ہے کہ دستنبو اور قاطعِ برہان کی ترتیب کے دوران میں ان کے پاس سوائے دساتیر اور برہانِ قاطع کے دوسری کوئی لغت کی کتاب نہ تھی۔ لیکن خود انھیں کے ایک خط سے اس کی تردید ہوتی ہے۔ ۲۰ اپریل ۱۸۵۸ء کو میر مہدی مجروح کے خط میں لکھتے ہیں[۱۱] کہ "کتنے ادیبے ہو، مصطلحات الشعرا، مصطلحات الشعرا بھائی وہ کتاب تمھاری ہے۔ میں نے غصب نہیں کی۔ میرے پاس مستعار ہے۔ دیکھ چکونگا، بھیج

۱۰۔ خطوط، ۱: ۲۵۳ ۱۱۔ خطوطِ غالب (مرتبہ مولانا مہر): ۲۶۷

دونگا۔ تقاضا کیوں کروں؟"

ظاہر ہے کہ یہ ۳۱ جولائی ۱۸۵۸ء سے پہلے اور فروری ۱۸۵۸ء کے بعد کا واقعہ ہے، اس لیے دستنبو کی تالیف کے وقت کم از کم مصطلحات الشعرا کا اُن کے پاس ہونا ثابت ہے، اور اس صورت میں قاطع برہان کا بیان درست نہیں قرار پاتا۔

درفش کاویانی کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی ترتیب کے وقت میرزا صاحب کے پاس برہانِ قاطع کا دوسرا ایڈیشن تھا، اس لیے درفش میں جہاں کہیں برہان کے صفحوں کا حوالہ دیا گیا ہے، وہ ۱۲۵۱ھ والے مولوی محمد اعلم لکھنوی کے نسخے کے خلاف ہے، جو میرزا صاحب علائی کو اور وہ اپنے والد کو دے چکے تھے۔

(۸) میرزا صاحب نے میر مہدی کے محولۂ بالا خط میں یہ بھی لکھا ہے[۱۲] کہ "یہ یاد رہے کہ جو صاحب اس کو دیکھینگے، وہ ہرگز نہ سمجھینگے، صرف برہانِ قاطع کے نام پر جان دینگے۔ کئی باتیں جس شخص میں جمع ہونگی، وہ اس کو مانیگا۔

"پہلے تو عالم ہو۔ دوسرے فن لغت کو جانتا ہو۔ تیسرے فارسی کا علم خوب ہو، اور اس زبان سے اُس کو لگاؤ ہو؛ اساتذۂ سلف کا کلام بہت کچھ دیکھا ہو اور کچھ یاد بھی ہو۔ چوتھے منصف ہو، ہٹ دھرم نہ ہو۔ پانچویں طبعِ سلیم و ذہنِ مستقیم رکھتا ہو؛ معوج الذہن اور کج فہم نہ ہو۔ نہ یہ پانچ باتیں کسی میں جمع ہونگی اور نہ کوئی میری محنت کی داد دیگا۔"

میرا خیال ہے کہ ڈاکٹر محمد معین، جو ایران کے مشہور محقق زبانِ فارسی تھے، اور جنھوں نے برہانِ قاطع کا ایک تنقیدی ایڈیشن مفصل تحقیقی حواشی کے ساتھ چار جلدوں میں، اور اسی کا دوسرا ایڈیشن پانچ جلدوں میں شائع کیا تھا، میرزا صاحب کی مذکورہ پانچ خصوصیات رکھتے ہیں۔ قاطعِ برہان کے بارے میں اُن کی رائے یہ ہے[۱۳]: "چنانکہ دیدہ می شود، در برخے موارد حق با غالب است، و در برخے دیگر ایرادنا بجاست، و در مواضعِ بسیار نزاعِ لفظی است

۱۲۔ خطوط ۱: ۲۵۳ ۔ ۱۳۔ دیباچۂ برہانِ قاطع: ۱۱۳

دگرائی گفتن بخندد۔"

رہی اس کی زبان، تو مفتی محمد عباس شستری لکھنوی نے میرزا صاحب کو اس بارے میں جو لکھا تھا، اُس کا ماحصل یہ ہے کہ اس کی زبان بھی شایستہ ہونا چاہیے تھی، اور اُن کا یہ ارشاد ہر اُس شخص کو پسند آئیگا، جو علمی بحث میں تیز و تند لہجے کو ناپسند کرتا ہے۔

اس تمہید کے بعد میرزا صاحب کے ارشادات ملاحظہ فرمائیے۔ یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ میں نے مسودۂ قاطع کی عبارت کا املا میرزا صاحب کی تحریر کے مطابق درج کیا ہے، حتیٰ کہ اگر انھوں نے کچھ لفظوں پر لکیر کھینچی ہے، تو وہ بھی یہاں نظر آئیگی۔

ا۔ برہان: فرجد بروزنِ ابجد پدرِ جد را گویند کہ پدرِ سوم است، خواہ مادری باشد خواہ پدری۔

غالب: لاحول و لاقوت الا باللہ[1]۔ فرجود بمعنی کرامت و قدرت صحیح و مخفف آن فرجُد بجیم مضموم۔ این کہ بمعنی پدرِ جد مینویسد غلط در غلط است۔ فر فارسی و جد عربی۔ فر بمعنی بزرگ آوردن و جد بمعنی پدرِ پدر، اینچہ ترکیب است۔ بلکہ چون در فارسی فا با بای فارسی مبدل می شود، پرجد نیز می توان گفت، چنانکہ در ہندی پردادا گویند۔ این فرہنگ نویسی است یا مسخرہ۔

عرشی: قاطع اور درفش میں حاشیے کی اُردو اور فارسی دونوں عبارتوں کو تفصیل سے لکھا ہے۔ اُس میں سے یہ بات یہاں عرض کردوں کہ غالب کے خیال میں امیر خسرو نے قران السعدین میں لکھا تھا: فرجد از فرجدِ خود یافتہ۔ شارحینِ قران السعدین نے فرجد

ا۔ یہ عربی مقولہ اسی املا کے ساتھ بین السطور میں، اور فارسی عبارت حاشیے میں لکھی ہے۔ فارسی کے بعد کچھ باتیں اُردو میں بھی درج کی ہیں، مگر وہ اب سے پہلے چھپوائی جاچکی ہیں۔

کو جو فرجود بمعنی بزرگی و کرامت کا مخفف تھا، پر دادا بتایا۔ صاحبِ برہان اس کو سہو ہو گیا، اور اُس کا ذہن لفظِ فرجود کی طرف منتقل نہ ہوا، جو اس لفظ کے متصل بعد ہی آیا ہے۔ ورنہ یہ غلطی نہ کرتا۔

میں عرض کرتا ہوں کہ میرزا صاحب کا یہ خیال درست نہیں کہ خسرو نے فرجود کے مخفف فرجد کو یہاں نظم کیا ہے، کیونکہ جیسا کہ ڈاکٹر معین نے حاشیۂ برہان میں لکھا ہے، فرجود آتش پرستوں کی من گھڑت ہے۔ اسی لیے سوائے دساتیر کے کسی کتاب میں استعمال نہیں ہوا، اور نہ برہان سے پہلے کسی لغت میں فرجود کا نشان ملتا ہے۔ اس کے برخلاف ملّا الہ داد فیضی سرہندی نے مدار الافاضل میں جد کے تحت فرجد لکھا ہے، اور سند میں اپنا یہ شعر پیش کیا ہے:

دہد حق فرجدش از طفیلِ جدّ و فرجدّش
ہمیں باشد دعا ہاے نہان و آشکارِ من

کشف اللغات میں بھی "فرجد" کو بمعنی پدرِ جد بتایا ہے اور غالباً یہ معنی ان دونوں لغات نے مؤیدالفضلا سے لیے ہیں جو ان کا ماخذ ہے۔

رہا امیر خسرو کا مصرع، تو مناسب یہ ہو گا کہ اس سے پہلے اور بعد کے چند شعروں کے ساتھ اُسے پڑھا جائے۔ وہ شعر یہ ہیں[۲]:

برجِ شرف، چون فلک، از ہفت پشت	ہفت فلک خنصرِ او را بشست
با شرفِ ماہ سر افراختہ	جاے شرف بر سرِ مہ ساختہ
پشت بہ پشت از دو طرف شہریار	ہر طرف از ہر دو طرف تاجدار
میوۂ دلہای بلند افسران	شاخ بشاخ نسبِ سروران
نورِ جد از جبہۂ او تاختہ	فرجد از فرجدِ خود یافتہ

۲۔ قران السعدین: ۲۲ (طبع علی گڑھ)

شمس جہانگیر جدِ با فرش | اظہرِ من شمس جد دیگرش
ناصرِ حق، شاہِ فرشتہ سرشت | خوے خوش فسخۂ باغِ بہشت
جدِ سوم، شاہِ غیاثِ اُمم | حاکمِ فرمان، ز عرب تا عجم
ہر سہ جدش، کعبۂ ارکانِ جود | کردہ دو عالم سہ جدش را سجود
پایۂ شاہی کہ زمہ برتر است | کیست کہ این پایہ بہ دو در خود ست

ان اشعار سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ شاعر کا مقصد شرفِ ذاتی وصفاتی دونوں کا بیان ہے، مگر اُس کا زور اس پر زیادہ ہے کہ میرا ممدوح، کیقباد، خاندانی سلطنت کا مالک ہے۔ چنانچہ وہ سب سے پہلے شمس الدین التمش کا، اس کے بعد ناصر الدین محمود بن التمش کا اور آخر میں غیاث الدین بلبن کا ذکر کرتا ہے۔ اگر ہم کیقبادی ددھیال کو دیکھیں، تو سلسلۂ نسب ہے: معز الدین کیقباد بن ناصر الدین محمود (بغرا خان والیِ بنگالہ) بن غیاث الدین بلبن، اور ننھیالی نسب اس طرح ہے: کیقباد ابنِ بنتِ ناصر الدین محمود بن شمس الدین التمش۔

ان نسبوں سے معلوم ہوتا ہے کہ کیقباد کا دادا بلبن تھا، نانا ناصر الدین محمود اور پرنانا التمش۔ اور جیسا کہ تمام مورخوں نے لکھا ہے، کیقباد اپنے باپ کا وارث نہیں ہوا تھا، جو والیِ بنگال تھا، بلکہ اپنے دادا بلبن کے مرنے کے بعد تختِ دہلی پر بیٹھا تھا، اور اس طرح دادا کا وارث ہوا تھا۔ چنانچہ خود امیر خسرو نے بھی یہی لکھا ہے:

کرد چو در شش صد و ہشتاد و شش | بر سرِ خود تاجِ جدِ خویش خوش
ضبط چنان کرد جہان را، ز داد | کز کے و جم شید نکردند یاد

اور یہ بھی تاریخی واقعہ ہے کہ بلبن زرخرید غلام تھا، التمش کا؛ اور التمش کے بیٹے اور اپنے سسر ناصر الدین محمود کے بعد بادشاہ ہوا تھا۔ لہٰذا کیقباد کو جو سلطنت ملی، وہ اس کے پرجد (پرنانا) کی تھی۔ اُس سے نانا کو اور نانا سے دادا کو ملی، اور دادا

کے مرنے پر کیقباد اُس کا وارث بن بیٹھا۔ اس صورتِ حال کے پیشِ نظر خسرو کے شعر:

نورِ جد از جبہۂ اُو تافتہ فرِّ جد از فرِّ جدِ خود یافتہ

کا مطلب یہی ہونا چاہیے کہ میرے ممدوح کی پیشانی پر نورِ خوش بختی چمکتا ہے۔ اس نے اپنے دادا کی شان و شوکت، جو دادا کو ممدوح کے نانا سے ملی تھی، گویا براہِ راست پر نانا سے حاصل کر لی۔

۲۔ برہان: فرخنار۔۔۔ بمعنیِ فروشندہ باشد۔

غالب: فرخنار مخفف فروختار است، نہ بجای خود لغت جداگانہ ۱۲

عرشی: قاطع اور درفش میں اس طرح اعتراض کیا کہ لغت اصلی فروختار ہے۔ اُسے بعد میں لکھا اور مخفّف کو پہلے لکھ دیا، یہ کہاں کا قاعدہ ہے۔ میری دانست میں یہ اعتراض بھی درست ہے۔ فروختار، فرختار وغیرہ کو فروختن کے تحت لکھنا چاہیے تھا۔

۳۔ برہان: فرخواگ ۔۔۔ قلیہ و گوشتابہ را گویند کہ بر بالای آن تخم مرغ بریزند و بخورند، چہ فر بمعنی بالا و خواگ تخمِ مرغ را گویند۔

غالب: خاگ بہ کافِ فارسی تخمِ مرغ را گویند، لیکن بے واوِ معدولہ۔ خواگ از خرافاتِ حکیم دکنی است ۱۲

عرشی: میرزا صاحب نے قاطع اور درفش میں لفظِ خواگ کے تحت لکھا ہے کہ "خواگ با واوِ معدولہ و کافِ فارسی غلط ۔۔۔ خایہ و خایک باضافۂ کافِ تصغیر بیضہ را گویند ۔۔۔ و بروایتی ضعیف بیضۂ مرغ را ہاک[۳] گویند۔ و چون تبدلِ ہاے ہوز بخاے شخذ دستور ست، خاک نیز میتوان گفت۔"

۳۔ قاطع ملا میں ہاگ چھپا ہے۔

میری دانست میں یہ اعتراض درست نہیں کہ خاگ بکافِ فارسی غلط ہے، کیونکہ تمام اہلِ لغت جس میں جدید لغوی بھی شامل ہیں۔ اس لفظ کو جب بمعنیِ تخمِ مرغ لکھتے ہیں، تو کافِ فارسی ہی سے لکھتے ہیں۔ واوِ معدولہ البتہ جدید کتب لغات میں نہیں ملتا۔ ہاں، صرف فرہنگِ نظام میں خاگ اور خواگ دونوں کے وجود سے انکار کیا ہے۔

۴۔ **برہان :** فرزام — بمعنی لائق و سزاوار و درخور باشد۔

غالب : سند می خواہد ۱۲

عرشی : قاطع اور درفش میں یہ مطالبہ ترک کر دیا ہے۔ میں عرض کرتا ہوں کہ لغتِ فرس (ص ۳۴۹) میں اسدی نے دقیقی کا یہ شعر سند میں پیش کیا ہے:

مکن اے روی نکو زشتی با عاشقِ خویش — کز نکو رویان زشتی نبود فرزاما

ڈاکٹر معین بھی اسی شعر پر لفظِ فرزام کو درست تسلیم کرتے ہیں۔

۵۔ **برہان :** فرنہ بفتحِ اول و ثالث بمعنی لعنت و نفرین باشد۔

غالب : فرنہ اینجا نوشتہ بہ نون و در آخرِ این بحث بجاے نون یاے تحتانی نوشتہ ۱۲

برہان : فریہ بکسرِ اول و فتحِ ثالث بمعنیِ نفرین باشد۔ و در عربی بمعنی دروغ و بہتان گفتہ اند۔ و بفتحِ اول بمعنی لعنت باشد۔

غالب : فریہ بکسرِ اول و فتحِ ثالث بمعنی نفرین نوشتہ، و بفتحِ اول بمعنی لعنت آوردہ۔ مگر نزدِ این ابلہ نفرین چیزے دیگر و لعنت چیزے دیگر است! و چون ازیں بگزری، در صفحۂ ۵۵۵ بنگری کہ بجاے تحتانی نون نبشتہ است ۱۲

عرشی : قاطع اور درفش میں صاحبِ برہان کے لیے لفظ ابلہ تو استعمال نہیں کیا، مگر اس نے فریہ کے معنی میں سے لفظِ لعنت حذف کر دیا تھا، اس پر فرمایا کہ "لعنت را فرو خورد"۔ نیز مذکورۂ بالا دونوں اعتراض یکجا لکھ کر فرمایا کہ اگر عربی میں فریہ کے معنی

تہمت و دروغ ہوں تو ہوں، مجھے یہ بتایا جائے کہ فارسی میں بمعنیِ نفرین فرنہ (بوزنِ درنہ) ہے، یا فریہ (بوزن گریہ)۔
میں عرض کرتا ہوں کہ فرنہ تصحیف ہے فریہ کی، اسی لیے جہانگیری، رشیدی، سراج، انجمن آرا اور فرہنگِ نظام کسی میں بھی یہ لفظ نہیں[۲]۔ ہاں فریہ موجود ہے، جسے فرہنگِ جہانگیری میں بکسرِ فا اور برہان میں بفتح و بکسر ہر دو لکھا ہے۔ سراج کی تحقیق میں صحیح تلفظ بفتح فا ہے، اور لعنت و نفرین دونوں کو اس کے معنی قرار دینا درست ہے۔

۶۔ برہان: فغستان — بضمِ اول و ثالث بمعنیِ زنِ منکوحہ و صورتِ سلاطین و امرا باشد۔
غالب: (محشیِ برہان نے حاشیے میں لکھا ہے کہ بمعنی صورتِ سلاطین و امرا کاتبوں کی غلطی ہے۔ کسی اور کتاب میں یہ معنی نظر نہ آئے۔ اس کے آگے میرزا صاحب نے لکھا ہے) اینہم باید نوشت کہ فغ بفتح بمعنیِ بت نوشتہ، و درفغستان بہ ضم آوردہ و معنی بتخانہ نوشتہ۔ ضمۂ گل در گلستان و فتحۂ رز در رزستان مبدل نمیشود۔ فتحۂ فغ در فغستان چرا مضموم گردد کہ مذموم است۔
دیگر فغاک را نیز بہ ضم مینویسد و در شرحِ معنی طرفہ خبط می ورزد۔ ابلہ و نادان و بیعقل یک معنی را سہ بار می آورد، و باز می نویسد کہ حرام زادہ را نیز گویند معلوم نمیشود کہ حرام زادہ بمعنی شریر است یا بمعنی ولد الحرام۔ اکنون حقیقتِ این لفظ باید شنید۔ فغاک است بہ فاے مفتوح۔ فغ ہمان بت، و الف و کاف افادۂ معنیِ نسبت می کند۔ یعنی این شخص مثلِ بتِ سنگین یا پیکرِ چوبین از حواسِ ظاہر و باطن خالیست، یعنی نادانِ محض ۱۲
فغفور نیز فغ پور است یعنی پسرِ بت۔ چون پدرش را پسری زیست، یکبارکہ زنش

۲۔ ڈاکٹر معین نے فرہنگِ نظام ج ۵ ص نط کے حوالے سے لکھا ہے کہ سراج اللغہ میں فرنہ کو تصحیف فریہ قرار دیا ہے۔

پسر آورد، آنرا در بتکدہ بپاے بت افگند و گفت کہ این پسرِ بت است۔ قضارا آن کودک زیست و آن اسم در خاندانِ ایشان علَم قرار یافت، تا ہر کہ بادشاہ شد اورا فغفور گفتند۔ در ہند نیز پسر و دختر را بہ سجدی بزند دسیتا بیگ و سیتی بیگم نام می نہند۔ سیت مسجد، والف موافقِ قاعدۂ ہندی از بہرِ مذکّر علامتِ نسبت، و یای تحتانی از برای مونث علامتِ نسبت ۱۲

فغوارہ بفای مضموم می نویسد و معنیِ آن بت مانند میگوید۔ و در بحثِ فع فای را مفتوح و در فغاک و فغوارہ مضموم میخواند۔ لاحول ولاقوت الا باللہ۔ فغاک و فغوارہ ہر دو بمعنی بیحس و حرکت است، لیکن بفاے مفتوح۔

عرشی: قاطع اور درفش میں بھی یہی باتیں ان الفاظ کے بارے میں لکھی ہیں۔ ان میں سے فغستان وغیرہ کی فا کا مفتوح ہونا، بالکل درست ہے۔ فغ بالضم ہرگز نہیں، پھر اس کے مرکّبات بالضم کیسے ہوں گے۔ ہاں، فغاک کے بارے میں یہ کہنا کہ حرامزادہ اس کے معنی نہیں، صحیح نہیں معلوم ہوتا، کیونکہ اسدی نے لغتِ فرس (ص ۲۵۴) میں لکھا ہے کہ فغاک ابلہ ہوتا ہے اور حرامزادے کو بھی کہتے ہیں۔ لغتِ فرس کے حاشیے میں دوسرے نسخوں سے جو معنی لکھے ہیں وہ احمق و حرامزادہ اور حرامزادہ و قلتبان و ابلہ ہیں۵۔

فغفور کی وجہِ تسمیہ کے بارے میں رشیدی نے لکھا ہے کہ "دراصل فغبور بودہ یعنی پسرِ بت، زیرا کہ پدر و مادرش نذرِ بت کردہ بودند۔ ایرانی ایڈیشن کے مصحح نے حاشیے میں یہ اضافہ کیا ہے کہ جیسے عربی میں عطاء اللہ، فارسی میں خداداد، ترکی میں تاری وردی اور فرنگی میں دیوڈن کہا جاتا ہے۔ میں عرض کرتا ہوں کہ یہاں پور کو بمعنی عبد بھی قرار دیا جا سکتا ہے یعنی عبد اللہ یا خدا بندہ۔

۵۔ درفش میں میرزا صاحب نے یہ کہا ہے کہ ظریف لوگ بطورِ طنز مجہول النسب کو فغفور کہہ دیتے ہیں۔

۷۔ برہان : فگانہ بفتحِ اول و کاف ۔ و بکسرِ اول ہم آمدہ است. و بجاے نون، میم ہم دیدہ شدہ۔

غالب : بجاے نون، میم غلط۔ و بکافِ فارسی نیز غلط۔ فکانہ و افکانہ و اپکانہ ہمین سہ صورت دارد۔ در اصل افکنانہ بود۔ افکن صیغۂ امر است از افکندن، دانہ افادۂ معنیِ نسبت و مانندکند، چون دیوانہ منسوب بہ دیو و مانندِ دیو، و فرزانہ منسوب بہ فرز یعنی حکمت و بزرگی۔ ہمانا افکنانہ کہ بہ افکن منسوب بود، بسببِ کثرتِ استعمال افکانہ شد۔ و چون فکندن و افکندن یکیست، و فای سعفص و باے سہ نقطہ نیز یکے است، ہر آئینہ فکانہ و افکانہ و اپکانہ یکیست۔ و باید دانست کہ فکندن بکافِ تازی است، نہ بہ کافِ فارسی کہ حکیم دکنی آنرا بکافِ فارسی نوشتہ ۱۲

عرشی : قاطع اور درفش میں یہ اعتراض شامل نہیں، سراج اللغہ میں آفگانہ، افگانہ اور فگانہ تینوں کو بکافِ فارسی لکھا ہے، اور آفگانہ کے تحت کہا ہے کہ افگندن سے مشتق معلوم ہوتا ہے، مگر ہنوز معنیِ ترکیبی غیر واضح ہیں۔ فگانہ کے آخر میں یہ بھی لکھ دیا ہے کہ بعضے بکافِ تازی کہتے ہیں، اور کچھ نے بجاے نون کے میم پڑھا ہے۔

میری دانست میں میرزا صاحب کا یہ اعتراض درست ہے کہ فگانہ غلط ہے؛ مگر ان الفاظ کو بکافِ تازی قرار دینا اور کافِ فارسی سے انکار درست نہیں۔ افگندن اور اس کے مشتقات دونوں کافوں سے صحیح ہیں، چنانچہ ڈاکٹر معین نے حاشیۂ برہان میں لکھا ہے کہ پہلوی میں افگندن اور اپکندن دونوں ہیں۔ چونکہ افگندن بکافِ فارسی مشہور ہے، اور اس لیے بیشتر اہلِ لغت اسے یونہی لکھتے ہیں، لہذا کافِ فارسی کی تغلیط نادرست ہے۔

۸۔ برہان : قبچاق بکسرِ اول، نام دشتے و صحرائی است از ترکستان. و طائفۂ از ترکان ہمان نواحی را قبچاقی گویند۔

غالب : قبچاق بکسرِ اول محض غلط۔ قاف مفتوح است، نامِ دشت وصحرا غلط در غلط۔ وطائفۂ ترکان را قبچاق گفتن ہمان مثل است کہ یک خطا، دو خطا، خطاے سیوم مادر بخطا۔ لاحول ولا قوت الا باللہ۔ اول اینکہ ترک قومِ دیگر و مغل قومِ دیگر۔ دوم اینکہ نامِ دشت خفچاق است، نہ قبچاق۔ ہان قبچاق لفظِ ترکیست بمعنی درختِ میانِ تہی، و اسم طائفہ ایست از مغول کہ اقوامِ چنگیز خان اند۔ وصحراے خفچاق دشتیست مسکن و مولدِ ترکان — ببین تفاوتِ رہ از کجاست تا بکجا۔[6]

عرشی : قاطع اور درفش میں قدرے اختصار کے ساتھ یہی بات کہی ہے، اور غنیمت ہے کہ وہاں وہ گالی نہیں دی، جو یہاں لکھ گئے ہیں۔ جہاں تک اعتراض کا تعلق ہے، وہ فرہنگِ نظام کی تحقیق کے مطابق غلط ہے۔ اس میں لکھا ہے کہ "قبچاق (بکسر کاف) قومے است از اتراک کہ بشجاعت و دلیری مشہور اند۔ از ظفر نامۂ شرف الدین علی یزدی معلوم شد نامِ جائی است۔ وآن اتراک را نیز از عالمِ تسمیۃ الحال باسم المحل قبچاق گویند۔ از تصنیفِ مجد الدین علی توسی تحقیق گردید۔" ابراہیم قوامِ فاروقی نے شرف نامے میں لکھا ہے کہ "قبچاق" بادوم وسیومِ تازی، بیانی، و نیز اصلی است۔ ترکان را کہ ایشان را قبچاقیان و خفچاقیان گویند۔ و یک نفر قبچاقی را نیز قبچاق گویند۔ و خفچاق درین لغت است۔" کشف اللغات میں یہی عبارت نقل کر دی ہے۔ البتہ شرف نامے کے آخری جملے کی جگہ لکھا ہے،

" واین لغت ترکی است۔"

یہ بیان بھی برہان ہی کا مؤید ہے۔ نیز ڈاکٹر معین نے حواشیِ برہان میں اس کی تردید نہیں کی، جس سے تائیدِ مزید حاصل ہو جاتی ہے۔

۹۔ برہان : کادی بروزنِ شادی نہالیست بسیار خوشبوی۔

۶۔ لفظ خفچاق پر جو حاشیہ میرزا صاحب نے لکھا ہے، وہ بھی ملاحظہ فرما لیا جائے۔

غالب: کاذی بمعنی کیوڑہ۔

عرشی: لیکن ڈاکٹر معین نے حاشیۂ برہان میں دوزی کی عربی لغت (۲، ۴۳۴) سے دال اور ذال دونوں سے درست بتایا ہے۔

۱۰۔ **برہان:** کارگیا، بکسرِ ثالث و کافِ فارسی و تحتانی و الف کشیدہ بمعنی پادشاہ و وزیر و کارفرما و کاردان باشد۔

غالب: کارگیا بکسرِ ثالث، حرفِ ثالث راے قرشت است۔ پس از کسرۂ ثالث چنان فہمیدہ میشود کہ کار بطرفِ گیا مضاف است، حال آنکہ درین صورت لفظ مہمل میشود۔ فرض باید کرد کہ سہوِ کاتب است، بجاے رابع ثالث نوشتہ است۔ درین صورت گیا بکسرِ کافِ پارسی ہیچ معنی ندارد۔ اصل اینست کہ کیا بفتح کافِ عربی بمعنی خداوند و مالک است۔ و کارکیا و دِہ کیا یعنی خداوند کار و مالکِ دِہ۔ غالب

عرشی: قاطع اور درفش میں یہی بات ذرا تفصیل سے لکھی ہے۔ چنانچہ یہ بھی کہا ہے کہ گیا بکسرِ کافِ فارسی گیاہ کا مخفف ہے، اور گیا بالفتح، ہندی میں جانا مصدر کا ماضی ہے۔ رہا اعتراض، تو وہ درست ہے، چنانچہ ڈاکٹر معین نے حاشیۂ برہان میں تصریح کی ہے کہ "صحیح کارکیا بکافِ تازی است"۔

۱۱۔ **برہان:** کاس بر وزنِ طاس بمعنی کوس باشد کہ نقارۂ بزرگ ——— و در عربی کاسہ و پیالہ را گویند۔

کاسہ بفتحِ ثالث معروف است، و آن ظرفے باشد کہ چیزے در آن خورند۔ و بمعنی طبل و کوس و نقارۂ بزرگ ہم آمدہ است۔

غالب: کاس را خود مینویسد کہ در عربی کاسہ و پیالہ را گویند۔ باز در تحتِ بحثِ لغتِ کاسہ خلطِ مبحث کردہ چنان مینویسد کہ آدم در یابد کہ کاسہ در فارسی ہم پیالہ را گویند و ہم نقارہ را۔ امر اینست کہ کاس و کاسہ مانندِ موج و موجہ عربیست، و کاس بمعنی

نقارہ فارسی۔

عرشی: قاطع اور درفش میں چند الفاظ کی کمی بیشی کر کے یہی عبارت نقل کر دی ہے۔ ویسے اعتراض درست ہے اور برہان کی عبارت میں ضعفِ تالیف پایا جاتا ہے۔

۱۲- **برہان:** کاشت، بروزنِ چاشت ماضیِ کاشتن است۔ و ماضیِ برگردانیدن ہم ہست، یعنی برگردانید۔ و بمعنیِ روے برگرداینده ہم بنظر آمده است کہ ماضیِ روے برگردانیدن باشد۔

غالب: کاشت اول مینویسد کہ ماضیِ برگردانیدن ہم است۔ باز مینویسد بمعنی روے برگردانید ہم بنظر آمده است۔ یارب، این شخص چہ میگوید و چہ می اندیشد؟ اول این کہ کاشتن تنہا، بمعنیِ گرداندن نیامده است۔ ہان، برکاشتن مرادف برتافتن آمده است۔ دوم اینکہ خصوصیتِ روے از پیشِ خود تراشیده است۔ مثلاً اگر گوییم کہ فلا۔نے از ما کاشت، موافقِ مذہبِ جامعِ لغات معنیِ آن خواہد بود کہ از ما روے برگردانید۔ استغفر اللہ، تا روے را مذکور نکنند، معنی روے برگرداندن ندہد۔

عرشی: قاطع اور درفش میں ذرا زیادہ جذباتی رنگ دے دیا ہے۔ فرماتے ہیں: "داغم ازین کہ میگوید ماضیِ برگردانیدن ہم ہست۔ و داغ بالاے داغ این کہ میگوید بمعنیِ روے برگردانید ہم بنظر آمده است۔" جہاں تک اعتراض کا تعلق ہے، وہ درست ہے۔ کاشت کے معنی برگردانید نہیں ہوتے۔ لیکن یہ توجیہ درست نہیں کہ برکاشت کہنا چاہیے تھا، کیونکہ برکاشت کے معنی بھی وہ نہیں، جو میرزا صاحب نے لکھے ہیں۔ جیسا کہ ڈاکٹر معین نے لکھا ہے، کاشت اور کاشتن بمعنی برگردانید و برگردانیدن بکافِ فارسی گاشتن و گاشت ہے۔ چنانچہ گاشت اور گاشتن نیز۔ برہان میں بمعنی گردانیدن بابِ کافِ فارسی میں آ رہا ہے اور برگاشت باب الباء میں گزر چکا۔ لہذا یہ کہنا درست ہوگا کہ صاحبِ برہان نے یہاں تسامح نوازی کی ہے۔

۱۳۔ برہان : کافت ـــ ماضی شکافتن است یعنی شکافت و ترکانید۔ و ماضی کافتن ہم ہست یعنی جستجو کرد و تفحص و تجسس نمود۔
کافتیدہ ـــ معنی ترکیدہ و شگاف بہم رسانیدہ باشد۔
کافد ـــ یعنی بشگافد و ترکاند و جستجو کند۔

غالب : کافت را اول ماضی شکافتن میگوید۔ و این گفتار آنچنان غلط است کہ ہر طفل کہ آمدنامہ میخواند، میداند ماضی شکافتن شکافت و ماضی کافتن کافت۔ ماضی شکافتن کافت نمیتواند بود۔ باز مینویسد کہ کافتن بمعنی شکافتن و کاویدن۔ باز مینویسد کہ شکافتن بریدنی باشد در درازی، و کاویدن عمق پیدا کردن است۔ گوئی خود تکذیب خود میکند۔ باز مینویسد کہ کافد یعنی بشکافد و تبرکاند۔ لاحول ولاقوت الّا باللہ۔ مگر درگیتی کارِ دیگر نبود کہ این دکھنی قصدِ فرہنگ نگاری کرد۔ اصل اینست کہ شکافتن مصدریست جداگانہ بمعنیِ 'چیرنا'، شکافد مضارعِ آنست۔ کافتن مصدریست جداگانہ بمعنیِ 'کھودنا'، کاود مضارعِ آنست، و کاویدن مصدرِ مضارعی است۔ کافد و کافتیدہ خرافات، و باقی سراسر بیان لغو۔

عرشی : جہاں تک ضعفِ تالیف کا تعلق ہے میرزا صاحب کا اعتراض درست ہے۔ کافت کو کافتن کا ماضی اور شکافت کو شکافتن کا ماضی کہنا چاہیے تھا۔ باقی یہ صحیح نہیں کہ کافتن و شکافتن ہم معنی نہیں۔ اسدی طوسی نے لغت فرس (ص ۲۴۳) میں لکھا ہے کہ "کافت شکافت باشد۔ بوشکور گفت :

کشاورز و آہنگر و پاتبافت چو بیکار باشد، سرِ شان بکافت"

لغتِ فرس کے ایک اور نسخے (حاشیہ نمبر ۶ ص ۲۴۳) میں یہ عبارت ملتی ہے: "کافت ترا کے بود کہ در چیزے افتد۔ اشکافت و شکافتہ و کافتہ و کافتیدہ ہمہ یکے باشد" فرہنگِ نظام میں بھی کافت کو امرِ کافتن بمعنی شکافتن لکھا ہے۔ انجمن آرا میں کافت کے

معنی فکاف اور شکافندہ لکھ کر سنائی وغیرہ کے سندی اشعار درج کیے ہیں۔

۳۴۔ برہان: کشاورز، بفتحِ اول و واو، بروزن فرامرز، بمعنی دہقان و برزگر و زراعت کنندہ باشد۔ و زمینِ زراعت و کشت زار را نیز گویند۔

غالب: کشاورز بہ فتحِ اول غلطِ محض۔ این کشت ورزاست، یعنی "کھیتی کرنے والا" چنانکہ کشاورز ہم آمدہ است۔ کشاورز بہ کسرۂ کاف است۔

عرشی: قاطع اور درفش میں تفصیل سے لکھا ہے، اور برہان کی عبارت میں چار غلطیاں اور ایک تمسخر بتایا ہے۔ پہلی غلطی بکسرِ کاف کی جگہ بفتح لکھنا۔ دوسری کشاورز کو فرامرز کا ہموزن بتانا، حال آنکہ کشاورز کا واو مفتوح اور فرامرز کی میم مضموم ہے۔ تیسری برزیگر کو بمعنی مزارع کہنا، جبکہ صحیح لفظ برزگر ہے۔ چوتھی کشاورز کو زمینِ زراعت یا کھیت کا مترادف بتانا۔ رہا تمسخر، تو وہ ظاہر ہے کہ کشاورز کے معنی بتاتے ہوئے تین لفظ اختیار کیے۔ یہ مسخرہ پن نہیں، تو کیا ہے۔

لیکن مرزا صاحب کے چاروں اعتراض درست نہیں۔ پہلا اس لیے کہ خود لفظِ کشتن مخفف ہے کاشتن کا، لہذا اسے بفتحِ کاف ہونا چاہیے۔ فرہنگِ نظام میں لکھا ہے کہ "مخففِ کاشتن است و باید با فتحِ اوّل باشد۔ امّا بیشتر با کسرِ اوّل استعمال می شود"۔

دوسرا اس وجہ سے کہ مولفِ برہان کے نزدیک فرامرز بفتحِ اوّل و میم ہے۔ میم کے مفتوح ہونے کی توجیہ انجمن آرا میں یہ کی گئی ہے کہ یہ لفظ (فر) اور (مرز) سے مرکب ہے، بمعنی شکوہ زمین۔ اور ڈاکٹر معین نے کہا ہے کہ (فر) اور (آمرز) سے مرکب ہے بمعنی آمرزندۂ دشمن۔ رہا یہ شعر ؎

چنان گفت رستم فرامرز را   کہ دل شکن و بشکن البرز را

تو اس سے یہ ضرور ثابت ہو جاتا ہے کہ فرامرز کی میم مضموم ہے، مگر یہ شعر میرزا صاحب

کو فرامرز کی حرکات پر اعتراض کرتے ہوئے پیش کرنا چاہیے تھا۔ یہاں یہ بمحل ہے کیونکہ صاحب برہان کا مقصد صرف یہ ہے کہ کشاورز کا واو مفتوح ہے، اور چونکہ وہ فرامرز کی میم کو (غلط یا صحیح) مفتوح مانتا ہے، لہٰذا اُس کا مدعا ثابت ہو گیا۔

تیسرا اعتراض کہ برزیگر کو مزارع نہیں کہتے، وہ برزگر ہے، یہ بھی جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے، درست نہیں۔ یہ لفظ پہلوی میں وَرِیُ ہِکَرؔ، مازندرانی حال میں وَرزیگر، اور گیلکی میں بَرزِے گر بولا جاتا ہے۔ ملاحظہ ہو حواشی ڈاکٹر محمد معین بر لفظ برزیگر۔

چوتھا اعتراض کہ کشاورز کے معنی کھیت یا کشت زار نہیں، یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ رشیدی نے اس معنی کی سند میں ناصر خسرو کے یہ دو شعر پیش کیے ہیں:

در کشاورزِ دینِ پیغمبر	این فرومایگان خس بخارند
چون کشاورز خون وخار گرفت	تخم اگر بفگنی، بود تاوان

ان شعروں سے برہان کی مکمل تائید ہوتی ہے۔

رہا برہان کا ایک لفظ کی تشریح و توضیح کے لیے چار مترادفات کا ذکر کرنا، تو اگر یہ مسخرہ پن ہے، تو اس سے کون لغت نویس بچ سکیگا۔

۱۵۔ برہان: کشکول بر وزن مقبول بمعنی گدا باشد — و کاسۂ کشکول کاسۂ گدا را گویند۔ و معنیِ ترکیبیِ آن کشیدن بدوش است، چہ کش بمعنی کشیدن و کول دوش و کتف را گویند۔ و کاسۂ را نیز گویند کہ گدایان دارند۔

غالب: نہ کشکول بمعنی گدا، ونہ بوزنِ مقبول۔ کشکول بہ واوِ مجہول کاسۂ را کہ بصورتِ کشتی سازند خصوصاً و کاسۂ گدائی را گویند عموماً۔

عرشی: قاطع اور درفش میں اس لفظ پر تفصیلی ریمارک کیا ہے۔ اس میں ایک اعتراض یہ ہے کہ کشکول بر وزنِ مقبول نہیں، بلکہ اس کا واو مجہول ہے۔ میں عرض کرتا

ہوں کہ جہانگیری نے اسے بواوِ معروف ہی لکھا ہے۔ نیز انجمن آرا میں علامہ بہائی کا یہ شعر نقل ہوا ہے، جو برہان کا مؤید ہے:

دلم از قیل و قالِ کشتہ ملول اے خوشا خرقہ و خوشا کشکول!

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ کشکول فقیر کو ہرگز نہیں کہتے، بلکہ کاسۂ گدائی کا نام ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تمام اہلِ لغت کے نزدیک کشکول کی ایک شکل کچکول بھی ہے۔ رشیدی نے اس کے معنی گدا اور کاسۂ گدا لکھ کر کہا ہے کہ اسے کچکول بھی کہتے ہیں اور انوری کا یہ شعر سند میں پیش کیا ہے:

بروزگارِ ملک شہ، عرابیِ کچکول مگر بیادگہش رفت از قضا گہِ بار

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اسے کش بمعنی کشیدن اور کول بمعنی دوش سے مرکب کہنا غلط ہے، کیونکہ ایک تو کشکول کو ہاتھ میں لٹکاتے ہیں، کاندھے پر نہیں، دوسرے کوئی ایسا مرکّب فارسی میں نہیں ملتا جس کا پہلا جزو امر اور دوسرا اسم ہو۔ میں عرض کرتا ہوں کہ برہان کی اس توجیہ کو درست نہیں کہا جاسکتا، لیکن غالب کا یہ کہنا کہ کشکول کا کش امر ہے، قابلِ غور ہے۔ قاطع القاطع میں اسے اسم بمعنی کشیدن لکھ کر مثال میں کتنا کش پیش کیا ہے۔ اس طرح یہ لفظ دو اسموں سے مرکب ہوا۔ نیز امر اور اسم سے مرکب لفظ کی مثال میں ساطعِ برہان کے مولف نے سعدی کا یہ شعر لکھا ہے:

کسے می برد از جہان کامِ دل کہ یک دل بود با وے آرامِ دل

اور یہ دعوا کیا ہے کہ اس شعر میں آرامِ دل مرکبِ اضافی نہیں بلکہ دلارام کا مقلوب ہے۔

فرہنگِ نظام میں اس لفظ کو "کش" مخففِ کرشن بمعنی سیاہ اور کول (بواوِ معروف) بمعنی ساحل سے مرکب بتایا ہے اور معنی ترکیبی لکھے ہیں " چیزِ سیاہ و حاصل شدہ از

ساحلِ دریا۔" چونکہ یہ نارجیلِ دریائی کے پوست کا نصف حصّہ اور کالے رنگ کا ہوتا ہے، نیز خطِ استوا کے قریب کے جزیروں میں پیدا ہوتا ہے، اس لیے توجیہِ مذکور قابلِ توجہ ہے۔

۱۶۔ برہان : کفانہ بروزنِ بہانہ بچہ را گویند کہ نارس از شکمِ مادر بیفتد۔

غالب : کفانہ درست است زیرا کہ مقلوبِ فکانہ است چون میان ونیام و پلارک و پرالک۔ لیکن غور باید کرد کہ در تحتِ لغتِ افکانہ و فکانہ بہ کافِ فارسی نوشتہ۔ واینجا حق بر زبانش جاری شدہ بہ کافِ عربی نوشت۔

عرشی : یہ اعتراض درست نہیں، اس لیے کہ افگندن تازی و فارسی دونوں کافوں کے ساتھ موجود ہے۔

۱۷۔ برہان : گازی بروزنِ بازی نامِ گلے است خوشبوی کہ بہندی کیوڑہ گویند بکسرِ کاف۔

غالب : گازی کیوڑہ۔

عرشی : اس لفظ کو مؤلفِ برہان پہلے بابِ کافِ تازی کی فصل الف میں، پھر کندی کے تحت "کاذی" لکھ چکا ہے۔ میرزا صاحب نے قاطع اور درفش میں اس پر کچھ نہیں لکھا۔ رشیدی نے "گازی" کے تحت لکھا ہے کہ صحیح کاذی ہے بکافِ تازی و ذالِ معجمہ بمعنی گلِ کیوڑہ، اور عربی لفظ ہے۔ چونکہ فارسی لغات میں گازی بھی لکھا گیا تھا، اس لیے رشیدی نے مزید کہا کہ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ ز اور گ کے ساتھ فارسی اور ذ اور ک کے ساتھ عربی ہو۔

میرزا صاحب نے درفش (ص ۱۳۴) میں لکھا ہے کہ "کندی بروزن بندی نامِ گلے است خوشبو۔ عربی آن کاذی و ہندی کیوڑہ۔"

لیکن اقرب الموارد سے معلوم ہوا کہ برہان اور رشیدی کا بیان درست ہے کہ عربی

میں کیوڑے کو کاذی کہتے ہیں۔ غالباً درفش میں سہوِ کتابت ہوا ہے۔

۱۸۔ برہان: گذاردن بضمِ اوّل بر وزن شماردن بمعنی گذاشتن باشد و بمعنیِ ادا کردن و جا نمودن یعنی پیش کش کردن ہم ہست۔ و بمعنیِ گذرانیدن ہم آمدہ است بچند معنی۔

غالب: گذاردن بذالِ نقطہ دار قطعِ نظر از انکہ مشتقاتِ یک مصدر را لغاتِ جداگانہ قرار دادہ است، و این خُوی اوست، گذاردن بذالِ معجمہ از کجا گفت۔

عرشی: قاطع اور درفش میں مزید تفصیل سے لکھا ہے۔ لیکن واقع یہ ہے کہ گذشتن و گذاردن و گذاشتن ذال اور زے دونوں سے ہیں۔ چنانچہ ڈاکٹر معین نے بتایا ہے کہ بمعنی ادا کردن زاے ہوز سے ہے۔ رہا میرزا صاحب کا یہ خیال کہ ذ فارسی زبان کا حرف ہی نہیں، تو یہ غلط ہے۔ حسن عمید اپنی فرہنگ میں لکھتے ہیں: "ذ، حرفِ یازدہمِ الفبای فارسی کہ ذال تلفّظ می شود۔ آن را ذالِ معجمہ و ذالِ منقوطہ ہم میگویند۔ این حرف در فارسی در اولِ کلمہ پیدا نمی شود۔ یعنی در فارسی کلمہ نیست کہ اولِ آن ذال باشد مگر کلمۂ ذرخش۔"

۱۹۔ برہان: گزاردن بضمِ اول و فتحِ دالِ ابجد بمعنی ادا کردن باشد۔

غالب: گزاردن بہ زاے ہوز ہمان بحث است کہ در ذالِ ثخذ آوردہ است۔

۲۰۔ برہان: گل کردن این لفظ را بجاے خاموش کردن استعمال کنند چنانکہ گویند: "چراغ را گل کن" یعنی خاموش کن۔ و بمعنیِ ظاہر شدن و نمودار گردیدن ہم ہست۔ چہ ہرگاہ گویند "کچھ گل کرد" معنی آن باشد کہ ظاہر شد و نمودار گردید۔

غالب: گل کردن بمعنیِ ظاہر شدن خود مینویسد۔ پس از اینجا دانستہ می شود کہ گل شدن و گل کردن را یکے دانستہ۔ و این غایتِ نادانیست۔ دیگر این کہ بمعنی کشتنِ شمع و چراغ روزمرّۂ فارسی ہرگز نیست۔ آرے، در ہند متعارف است "چراغ گل ہوگیا" یا "چراغ گل کردو" این محاورہ را در فارسی آوردن از کم تتبعی است۔

عرشی: برہان میں "گل شدن" کو کنایہ از ظاہر شدن و خاموش گردیدن قرار دیا گیا تھا۔ اس پر میرزا صاحب نے اُردو میں یہ حاشیہ لکھا تھا: "گل شدن فردوسی کے وقت سے آج تک کسی کے کلام میں بمعنیِ ظاہر شدن نہیں آیا۔ ہاں، گل کردن بمعنی ظاہر شدن ہے۔ اگر گل شدن بمعنی ظاہر شدن ہوتا تو گل کردن اس کا متعدی ٹھہرتا یعنی ظاہر کرنا، اور یہ نہیں ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حکیم دکنی نے یہ معنی اپنے قیاس سے ٹھہرائے ہیں۔

عرشی: میرزا صاحب کا یہ اعتراض درست ہے کہ گل شدن یا گل کردن چراغ ہندی محاورہ ہے، چنانچہ فرہنگِ نظام میں لکھا ہے کہ اہلِ ایران کے کلام میں یہ محاورہ نظر سے نہیں گزرا۔ ڈاکٹر معین نے بھی اسے محاورۂ اہلِ ہند قرار دیا ہے۔ اسی طرح گل شدن بمعنیِ ظاہر شدن بھی اہلِ ایران کے یہاں نہیں ملتا۔ لیکن ڈاکٹر معین نے برہان کے اس مقام پر کوئی حاشیہ نہیں لکھا؛ یہ بات حیرت انگیز ہے۔

۲۱۔ برہان: گوشاسپ۔ بمعنیِ خواب دیدن باشد کہ عربان رویا گویند۔

غالب: گوشاسپ بمعنیِ رویا۔ بیننده در باسے موحده مع الواو بیند کہ بوشاسپ بمعنیِ رویا آوردہ۔ اکنون کدام لغت را صحیح دانیم۔

عرشی: قاطع اور درفش میں لکھا کہ بوشاسپ اور اس کا مقلوب بوشباس تو درست لکھا ہے، کوشاسپ اور گوشاسپ جو بابِ کافِ عربی و کافِ فارسی میں لکھا، یہ درست نہیں، جیسا کہ ہم بوشاسپ کی شرح میں لکھ چکے ہیں۔

ڈاکٹر معین نے بوشاسپ کے تحت لکھا ہے کہ فارسی میں بوشاسپ اور گوشاسپ یہ دو شکلیں صحیح ہیں، بوشاست اور کوشاسپ درست نہیں۔ سراج میں بھی بکافِ فارسی کو ترجیح دی ہے۔ گوشاسپ کو بقولِ تمہیدی فردوسی نے اور اسدی

کے نزدیک بوشکور بلخی نے اس شعر میں نظم کیا ہے:

شنیدم کہ خسرو بہ گوشاسپ دید چنان کاتشے شد بد ورش پدید

بوشاسپ اور بوشیاس بقولِ جہانگیری و رشیدی زرتشت بہرام یزدی کے ان شعروں میں باندھے گئے ہیں:

نہ در بیدار گفتم من، نہ بوشاسپ بگویم جز بہ پیشِ تختِ گشتاسپ

شدم در زمان تا برِ خواب گوی خردمند ہمایۂ نیک خوی

جہان دیدہ مُبدپیرِ اختر شناس بدو باز گفتم من این بوشیاس

۲۲۔ برہان: مابون — نام علّتے و حیز و مخنث و پشت پایے را ہم میگویند و در عربی نیز ہمین معنی دارد۔ چہ مفعولِ آبنہ است۔ و اُبنہ علّتی باشد در موضعِ مخصوص۔

غالب: تحتِ لفظِ مابون مینویسد کہ در عربی نیز ہمین معنی دارد۔ یارب، این چہ معنی دارد۔ خود این لغت عربی الاصل است، بقولِ جامعِ برہان مفعولِ آبنہ، فارسی ہرگز نیست۔

عرشی: قاطع اور درفش میں اس اعتراض کی عبارت مختصر کردی ہے۔ باقی یہ لفظ عربی ضرور ہے، مگر اہلِ فارس نے اس کے معنی میں تصرف کیا ہے، اس لیے اس لفظ کو فارسی کہنا درست ہوگا۔ ڈاکٹر معین نے منتہی الارب سے نقل کیا ہے کہ مابون کے معنی متہم (جس پر تہمت لگائی گئی ہو) ہیں۔ یہ خیر و شر دونوں کے لیے بولا جاتا ہے۔ مگر جب مطلق استعمال کریں تو فقط متہم بشر مراد ہوگا۔ اس صورت میں صاحبِ برہان کا حیز و مخنث و پشت پای کے معنوں میں عربی بتانا غلط ہے۔

۲۳۔ برہان: مارافسا، مارافسائی، مارافسای، افسون گر مار و مار آموزندہ است کہ مارگیر باشد۔

غالب: مارافسای و مارافسا درست مثل رہنمای و راہنما۔ مارافسار غلطِ محض، و مار

افسان مذبذب۔

عرشی : قاطع اور درفش میں بھی یہی بات دہرائی ہے۔ ساطع برہان (ص ۱۴۰) سے معلوم ہوتا ہے کہ مارافسان جہانگیری میں اور مار افسار نوادر المصادر، موید الفضلا اور مدار الافاضل میں درج کیے گئے ہیں۔ میں نے ابراہیم قوام فاروقی کا شرفنامہ دیکھا۔ وہ فرماتے ہیں: "مار افسان[۷] افسون گرے کہ مار را بگیرد۔ وآن را مار افسار نیز گویند" تحفۃ السعادہ میں مار افشان لکھ کر کہا ہے کہ "آن را مار افسان نیز گویند"[۸] فرہنگِ شعوری نے مجمع الفرس سروری سے مار افسان نقل کیا ہے۔ فرہنگ نظام نے بھی مار افسان کو درست مانا ہے۔ ڈاکٹر معین نے حواشی برہان میں مار افسار کو مار افسای کی تصحیف قرار دیا ہے۔

چونکہ مذکورہ بالا لغات میں سے کسی ایک میں بھی ان دونوں شکلوں کی سند پیش نہیں کی گئی، اس لیے مجھے دونوں مُصَحَّف معلوم ہوتے ہیں۔

۲۴۔ برہان : ماردی۔ بوزن خارجی۔ وبسکونِ ثالث ہم آمدہ است۔

غالب : در ہر دو صورت سند میخواہد۔

عرشی : قاطع اور درفش میں میرزا صاحب نے اس مطالبے کو شامل نہیں کیا۔ لغتِ فرس اسدی (ص ۵۲۵) میں خسروی کا یہ شعر اس لفظ کی سند میں موجود ہے:

خرد شان وکفک انگنان وسیلحش ہمہ ماروی گشتہ وخنگش اشقر

رشیدی نے اس لفظ کو بسکونِ را پڑھا ہے، اور سند میں دو شعر پیش کیے ہیں، ایک یہی خسروی کا، مگر بنام دقیقی، اور دوسرا منوچہری کا:

چو بردارد زپیشِ دستِ او شان حجابِ ماردی دستِ برہمن

۲۵۔ برہان : ماندر۔ مخففِ مادر اندر است کہ زنِ پدر باشد۔

غالب : لاحول ولا قوت ماندر بہ رائے قرشت ہرگز نیست؛ ہمان ماندر است بدالِ ابجد۔

۷۔ مخطوطے میں افشان بسین معجمہ سے لکھا ہے؛ تحفۃ السعادہ میں بھی باشین ہے۔

۸۔ یہ بظاہر افسار کی تصحیف ہے، لیکن اصل لغت باشین ہے، اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ یہ چوتھی شکل ہوئی۔

عرشی : قاطع اور درفش میں بھی یہ اعتراض موجود ہے۔ لیکن یہاں خود میرزا صاحب سے چوک ہوگئی کیونکہ جس طرح "مادر" کی جگہ "ماد" بالدال بولا جاتا ہے، اسی طرح "مار" بالراء بھی بولتے ہیں۔ اس صورت میں مادرندر، ماوندر اور مارندر تینوں صورتیں درست ہیں۔ ملاحظہ ہو برہان بحواشی ڈاکٹر معین۔

۲۶۔ برہان : مذنگ ۔ کلیدِ چوبین باشد۔ و با ذالِ نقطہ دار نیز درست است۔

غالب : با ذالِ نقطہ دار ہرگز درست نیست۔

عرشی : قاطع اور درفش میں یہ اعتراض بھی شامل نہیں کیا گیا۔ بظاہر اس اعتراض کی بنا یہ معلوم ہوتی ہے کہ میرزا صاحب فارسی الفاظ میں ذالِ معجمہ کے قائل نہ تھے۔

۲۷۔ برہان : مدہوش ۔ بروزنِ سرپوش، سرگشتہ و حیران را گویند و در عربی صاحبِ دہشت باشد۔

غالب : مدہوش بروزنِ سرپوش مینویسد یعنی بہ یا[9]ے مجہول۔ و این خطاے فاحش است۔ ہمانا گمانِ حکیم دکھنی آنست کہ در فارسی مدہوش بواوِ مجہول بمعنی سرگشتہ و حیران و در عربی بمعنی صاحبِ دہشت است۔ این تقریر سراسر بنیانست۔ اصل این کہ مدہوش لغتِ عربی الاصل است بواوِ معروف مفعولِ دہشت یعنی ترسیدہ و خوفناک۔ شاعرانِ عجم این لفظ را بواوِ مجہول بمعنیِ مست و سیہ مست استعمال میکنند و حیران معنیِ اختراعیِ این مردِ دکھنی است۔

عرشی : قاطع اور درفش میں اسے زرا اور نمک مرچ لگا کر پیش کیا ہے۔ مگر میرزا صاحب کا یہ ارشاد کہ عربی میں "ترسیدہ و خوفناک" کا مترادف ہے، درست نہیں۔ بقولِ ڈاکٹر معین منتہی الارب میں اس کے معنی بیخود و حیران لکھے ہیں۔ میں نے اقرب الموارد اور المنجد کو دیکھا، تو وہاں بمعنی متحیر پایا۔

اسی طرح میرزا صاحب کا علی الاطلاق یہ لکھنا کہ مدہوش کو بروزنِ سرپوش بواوِ مجہول

۹۔ غالب نے ازراہِ سہو "یاے" لکھا ہے۔ یہاں "واوے" ہونا چاہیے۔

لکھنا خطائے فاحش ہے، درست نہیں۔ جیسا کہ وہ خود لکھتے ہیں، فارسی میں یہ لفظ بواوِ مجہول ہی بولا جاتا ہے۔ ہاں عربی معنی لکھنے سے پہلے یہ ضروری تھا کہ صاحبِ برہان لکھتے کہ "و بواوِ معروف در عربی صاحب دہشت باشد"۔

۲۸۔ برہان: مُذ بضم اول و سکونِ ثانی بمعنی صاحب و خداوند باشد، و مرکب می آید ہمچو اسفندارمُذ۔

غالب: اسفندارمذ بذال غلط۔ و این تقریر کہ مُذ بمعنی صاحب و خداوند است غلط در غلط۔ نہ مذ بذال است، نہ بمعنی خداوند است۔ نہ اسفندارمُذ ازین مرکب است۔ اُو، مَزد و اُو رمز، ہرمُزد و ہرمز، اسفندارمَز دو اسفندارمُز فارسی است، اول نامِ کوکب، دوم نامِ ماہ و روز۔

عرشی: قاطع اور درفش میں بھی اس اعتراض کو دُہرایا ہے، اور آخر میں لکھا ہے کہ یہ تحقیق مولانا عبدالصمد کی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مذ کے معنی خداوند نہیں۔ یہ بھی صحیح ہے کہ اُرمز اور ہرمز کے آخر میں زاے ہوز ہے، مگر اسپندارمذ یا اسفندار مذ میں زے نہیں، ذال ہے۔ یہ پہلوی میں سپندارمت تھا۔ سپند کے معنی مقدس اور مت کے معنی فروتنی اور مرکب لفظ کا مطلب فروتنیِ مقدس ہے۔ تفصیل کے لیے اسپندارمذ پر ڈاکٹر معین کا حاشیہ ملاحظہ فرمائیے۔

۲۹۔ برہان: مذاب بضمِ اول بروزنِ گلاب یعنی گداختہ باشد۔ بفتح اول ہم آمدہ است۔

غالب: این خود عربی است۔ توضیح چرا بکرد۔

عرشی: قاطع اور درفش میں یہ اعتراض شامل نہیں، مگر ہے درست۔

۳۰۔ برہان: مذنگ بروزن و معنی مدنگ است۔

غالب: غلط۔ ہمان مدنگ است بدالِ بے نقطہ۔

عرشی: لفظ مدنگ کے تحت جو لکھا ہے، اسے ملاحظہ فرمائیے۔

۳۱۔ برہان : ناپسودہ — ہر چیز کہ آن تو باشد الخ

غالب : پسودن بہ باے فارسی مکسور لمس کردن یعنی چھونا۔ پسودہ مفعولِ آنست یعنی دست زدہ و مساس کردہ۔ ناپسودہ و ناپسود مرکب ازین است بمعنی اچھوتا، نہ چنانست کہ صاحبِ فرہنگ این را لغت جامد فہمیدہ است نہ بہ باے ابجد۔

عرشی : یہی بات قدرے اختصار کے ساتھ قاطع اور درفش میں لکھی ہے۔ خانِ آرزو نے سراج اللغہ میں پسودہ کے تحت لکھا ہے کہ تحقیق یہ ہے کہ پسودہ (بمعنی دست زدہ) مخفف ہے پرسودہ کا جس کا مبدل فرسودہ ہے اور اس میں ب فارسی ہے۔ اور بمعنی مالیدہ و دست رسیدہ ب تازی سے بمعنی سودہ، اور ب اصلی نہیں زائد ہے۔

۳۲۔ برہان : ناہیرہ — بمعنی بزرگ و عظیم باشد، و فرومایہ و دون و خسیس را نیز گویند و بمعنی نہیرہ نیز ہست کہ زر قلب ناسرہ باشد۔ و بمعنی پوشیدہ و پنہان ہم آمدہ است۔

غالب : ناہیرہ را ہم بمعنی بزرگ و عظیم و ہم بمعنی فرومایہ و خسیس می آرد۔ و این غلط فہمی است۔ نہیرہ زرِ قلب و کاسد را گویند و مردِ فرومایۂ کمقدر را مجازاً گفتہ باشد۔ و ناہیرہ بہ اضافۂ الف جزوِ نظم بضرورتِ وزن نیا زند۔

عرشی : قاطع اور درفش میں یہ لکھا ہے کہ "بمعنی بزرگ و عظیم زنہار نیست۔" دوسرے نہیرہ کو اصلِ لغت اور ناہیرہ کو بضرورتِ شعر جائز قرار دیا ہے لیکن پہلا اعتراض غلط ہے، بقولِ جہانگیری و رشیدی وغیرہما مولانا جامی نے اس شعر میں بمعنیِ بزرگ و عظیم باندھا ہے،

کہ واویلا عجب کاریم افتاد   بسر ناہیرہ دیواریم افتاد

لیکن محمد گلھوی نے شرحِ یوسف زلیخا (ص ۸۸) میں لکھا ہے کہ عام نسخوں میں "ناہیرہ" کی جگہ "ناہردہ" ہے۔ شرحِ قدیم میں ہے کہ صحیح ناہیرہ ہے اور ناہیرہ بمعنی نامبارک صفتِ دیوار ہے۔ محمد رضا نے فرہنگ نورالدین سے نقل کیا ہے کہ ناہیرہ کے معنی بزرگ و عظیم ہیں۔ برہان نے نہیرہ کو ناہیرہ کا مترادف بتایا ہے۔ فرہنگِ نظام میں نہیرہ

کو نابہرہ کا مخفف بتایا ہے اور اس کے چار معنی لکھے ہیں۔ (۱) قلب وناسرہ (۲) پست و فرومایہ۔ خاقانی : کنون نگر کہ ازین عالم نبہرہ فریب۔ بربسیم طالع خود وایس است رفتارم۔ (۳) پوشیدہ و پنہان۔ در تاریخ بیہقی — آوردہ اند کہ — مطربان میداشت مرد و زن کہ ایشان را از راہہاے نبہرہ نزدیک وے بردند۔ (۴) بمعنی بزرگ۔ حکیم نزاری قہستانی : از آنجا بس رد جاسوس رہ شد ؛ نبہرہ بر سر چندین سپہ شد۔

ان شواہد سے معلوم ہوتا ہے کہ میرزا صاحب کا بیان درست نہیں۔

۳۳۔ برہان : ناچخ — تبرزین را گویند — و بعضے گویند سنانے است کہ سر آن دو شاخ باشد۔ و نیزہ کوچک را نیز گویند۔

غالب : ناچخ ہندی آن برچھی، یعنی نیزۂ کوچک و بس۔

عرشی : قاطع اور درفش میں اس اعتراض کو شامل نہیں کیا۔ اور اچھا ہی کیا، کیونکہ بمعنی تبرزین نظامی نے اس شعر میں نظم کیا ہے :

زپولادِ چینی ناچخ دہ منی بگردن بر، از بہر گردن زدنی

مسعودِ سعدِ سلمان کہتا ہے :

گلندہ ناچخ در مغزِ کفر تا دستہ نشاندہ بیلک در چشمِ شرک تا سوفار

نیزۂ دو شاخہ اس شعر سے ثابت ہوتا ہے :

زبہر خونِ بد اندیشِ تو ہوا و فلک زبرق زوبین سازد، زماہِ نو ناچخ

۳۴۔ برہان : نارو — رشتہ را نیز گویند کہ از اعضای مردم بر می آید۔

غالب : نارو بمعنی مرض ہندیست۔ در فارسی رشتہ گویند نہ نارو۔

عرشی : قاطع اور درفش سے یہ اعتراض بھی خارج رہا۔ اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ رشیدی نے سوزنی کا یہ مصرع نقل کیا ہے : زدہ نیرو کی من از پای تو بیرون نارو۔ جہانگیری نے عمید لویکی کا یہ شعر سند میں لکھا ہے :

ناردش پای بند شد، ار نہ بکام دل کردے تجرع از کرمت روح پرور آب
ہندی اور پشتو میں بھی اس مرض کا نارو ہی نام ہے۔ شاید میرزا صاحب نے اسے
توافقِ لسانین قرار دے کر چھوڑ دیا۔

۳۵۔ برہان: ناسپال — پوستِ انار را گویند۔
غالب: ہندیست، نہ فارسی۔
عرشی: میرزا صاحب نے یہ اعتراض بھی واپس لے لیا ہے۔ خانِ آرزو نے لکھا ہے کہ
ناسپال ہندی میں بھی بولا جاتا ہے، اور یہ توافق لسانین کا نتیجہ ہے۔

۳۶۔ برہان: ناطوری — کشت بان را گویند کہ زراعت نگاہ دارندہ باشد۔
غالب: (در متن) "محل تامل"، و (برحاشیہ): "ناطوری بمعنی کشت بان فارسی خود نیست۔
عربی نیز معلوم نمیشود۔ یاد دارم کہ در کلامِ قدما جاے ناطور با غ بہ حرکت رائے قرشت
دیدہ ام، و شارح معنیِ آن نگہبانِ باغ نوشتہ است۔ بالجملہ فارسی نیست۔
عرشی: میرزا صاحب کا یہ اعتراض صرف نزاعِ لفظی ہے۔ صاحبِ برہان جب نگاہ دارندۂ
کشت کو ناطوری کہہ رہا ہے، تو قاطع اور درفش میں یہ لکھنے کی کیا ضرورت تھی کہ
"صاحبِ برہان ناطوری کے معنی مزارع بتاتا ہے، حال آنکہ اس کے معنی نگاہبانِ
کشت و باغ ہیں۔ شاید اُس نے کسی لغت میں اس لفظ کے معنی حارس (بمعنی نگاہبان)
دیکھے ہونگے۔ نادانی سے حارث (بمعنیِ کاشتکار) جان کر ناطوری کے معنی مزارع
لکھ دیے۔"

۳۷۔ برہان: ناغوش — غوطہ خوردن را نیز گویند۔
غالب: ناغوش غلط است۔ آرے پاغوش بمعنی غوطہ مسلّم۔ ناغوش تصحیف خوانی است۔
واین خود شیوۂ جامعِ لغات است۔
عرشی: رشیدی نے پاغوش ہی لکھا ہے۔ خانِ آرزو نے باغوش، پاغوش اور ناغوش تین

شکلیں لکھی ہیں۔ اور اپنی رائے یہ لکھی ہے کہ ناغوش اول الذکر دو میں سے کسی ایک کی تصحیف ہے۔ مگر اسدی طوسی نے لغتِ فرس (ص ۲۰۰) میں ناغوش لکھا ہے، اور ڈاکٹر معین اور فرہنگِ نظام نے اسے قبول کر لیا ہے۔ میری دانست میں خانِ آرزو اور غالب کی رائے درست ہے۔ ناغوش کتابت کی غلطی سے پیدا ہوا ہے۔

۳۸۔ برہان: نبید بضمِ اوّل و تحتانی مجہول بروزن و معنی نوید است کہ مژدگانی و خبرِ خوش باشد۔ و بفتحِ اوّل در عربی شرابِ خرما را گویند۔

غالب: نُبید بضمِ نون بمعنی خبرِ خوش غلط۔ و بمعنی شراب در عربی مسلّم۔ لیکن غلطِ بحث چہ ضرور۔ نبید بہ دالِ بے نقطہ و دالِ منقوطہ و در ہر دو حال بہ یاے معروف اسم شرابیست کہ از خرماے تازہ سازند۔ و نون در ہر دو صورت مفتوح است۔ نوید بہ نونِ مفتوح و یای مجہول لغتِ فارسی است بمعنی خبرِ خوش۔ و از آنجا کہ واوِ ہوز را بہ باے ابجد مبادلہ جائز است، نبید بہ یاے مجہول نیز گویند۔ نوید و نبید بنونِ مضموم مذموم است۔

عرشی: قاطع اور درفش میں اس اعتراض کو خوب تفصیل سے لکھا ہے اور آخر میں کہا ہے کہ "اگر دکنی آدمزاد بودے، در شرحِ این لغت چنین جادہ پیمودے کہ نبید بفتحِ نون و یای معروف در عربی شرابِ خرما را گویند۔ و با تحتانیِ مجہول بدلِ نوید است کہ لغتِ است فارسی بمعنی خبرِ خوش۔"

میرزا صاحب کا یہ ارشاد کہ نوید و نبید بمعنی مژدہ بفتحِ نون ہے، بضمِ نون نہیں، بے ثبوت دعویٰ ہے۔ جہانگیری و رشیدی و انجمن آرا و فرہنگِ نظام میں اسے بالضم لکھا ہے لہذا دونوں صورتوں کو جائز تسلیم کرنا چاہیے۔ بلکہ ڈاکٹر معین نے نوید کے تحت جو حاشیہ لکھا ہے، اُس سے نبید کا بضمِ نون ہونا مرجح معلوم ہوتا ہے۔

اسی طرح نوید کی یائی حطی کا مجہول ہونا بھی مسلّم نہیں۔ متعدد اہلِ لغت نے اس کو بیائی معروف لکھا ہے۔ ڈاکٹر معین کے حواشی سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ بیائے معروف مرجح ہے۔ رہا مژدگانی کو مژدہ (خبرِ خوش) کی جگہ استعمال کرنا، تو اس کی سند میں موٴلفِ ساطع برہان (ص ۱۵۰) نے انوارِ سہیلی کی یہ عبارت نقل کی ہے: ماجرا با گرگ درمیان نہاد، و بفریفتہ شدنِ روباہ مژدگانی داد۔

رضا لائبریری میں انوارِ سہیلی کا ایک مطبوعہ نسخہ محفوظ ہے، جو مدراس میں ۱۲۴۱ھ مطابق ۱۸۲۶ء میں حروفِ سربی میں چھپا تھا۔ اُس کے ورق ۳۴۳ ب کی پانچویں سطر میں یہ جملہ موجود ہے اور اس میں بھی بجاے مژدہ مژدگانی ہی استعمال کیا گیا ہے۔ اگر یہ درست ہے تو میرزا صاحب کا اعتراض دُور ہوجاتا ہے۔

۳۹۔ برہان: بخوان — بر وزنِ ارزان زعفران باشد۔

غالب: سندمی خواہد۔

عرشی: قاطع اور درفش میں بیانِ پنجم میں مذکور سب الفاظ کو جو تعداد میں ۹ ہیں، غیر مستند قرار دیا ہے، اور فرمایا ہے کہ "یارب ماخذِ این بیخرد کدام فرہنگ است۔"
مگر واقع یہ ہے کہ یہ سب لفظ مختلف فرہنگوں میں موجود ہیں۔ چنانچہ بخوان بھی فرہنگِ جہانگیری سے ماخوذ ہے۔

۴۰۔ برہان: نسیج، بفتحِ اوّل و ثانی بہ تحتانی کشیدہ و بجیم فارسی زدہ، جامۂ حریرِ زربافتہ باشد۔ و باجیم ابجد در عربی نیز ہمین معنی دارد۔

غالب: نسیج و نساج و منسوج ہمہ عربیست۔ و نسیج لغتِ غیر منصرف و اسمِ جامد نیست۔ و این کہ بجیمِ فارسی نوشتہ است، محض غلط و تہمت و بہتان ست۔
ظاہرا نسیچ کہ لغتِ فارسی الاصل است بمعنی قصد، آنرا دیدہ و از روے تصحیف کہ دین و مذہبِ این حکیمِ دکنی ہمان ست، آنرا نسیچ بجیمِ فارسی بمعنی حریر گمان کردہ است۔

لاحول ولاقوت الا باللہ۔

عرشی: قاطع اور درفش میں یہ اعتراض موجود ہے اور بالکل درست ہے۔ یہ لفظ ح کے ساتھ تصحیف نسیج بالجیم ہے لیکن یہ تصحیف زفانِ گویا سے موید الفضلاء میں آئی اور وہاں سے برہان میں داخل ہوئی۔ یا یہ دونوں کتابیں صاحبِ برہان کے سامنے ہونگی۔

۴۱۔ برہان: نشارہ بکسرِ اوّل بروزنِ اشارہ چوبِ بوسیدہ را گویند کہ مانندِ آرد شدہ باشد۔

غالب: عربی است۔ فارسیِ آن برادہ۔

عرشی: یہ اعتراض قاطع اور درفش میں نہیں مگر ہے صحیح۔ چنانچہ میرزا صاحب کی تائید خانِ آرزو کی اس عبارت سے ہوتی ہے:

"مولف گوید کہ این از چند وجہ خطا ست۔ اول بضم است چنانکہ قوسی گفتہ۔ دوم لفظِ عربیست۔ سیوم بمعنی خردۂ ہر چیز است مثل نشارۂ عاج و نشارۂ فولاد امثالِ آن"۔

۴۲۔ برہان: نولہ بروزنِ لولہ بمعنیِ کلام است مطلقاً۔ بمعنیِ قول ہم آمدہ است کہ دربرابرِ فعل است۔

غالب: نولہ را بمعنیِ کلام مینویسد و باز میگوید کہ بمعنی قولِ ہم آمدہ است مگر در کلام و قول مغایرتے ہست۔

عرشی: قاطع اور درفش میں یہ اعتراض انھیں الفاظ میں موجود ہے۔ چونکہ یہ لفظ دساتیری اور اس بنا پر جعلی ہے، اس لیے کسی اور لغت میں اس کا ذکر نہیں، جو حقیقتِ لفظ معلوم ہوتی۔ باقی میرزا صاحب کا کلام و قول کو ایک جاننا درست نہیں۔ ان دونوں میں فرق ہے اور ضرور ہے۔

۴۳۔ برہان: نیام بکسر اوّل بروزنِ حسام بمعنیِ غلافِ شمشیر است۔ و میان و وسطِ تیغ و غیرِ تیغ را نیز گویند ہر چیز باشد۔ و بمعنیِ تعویذ ہم بنظر آمدہ است۔

غالب : نیام قلب ہے میان کا، جیسے کران قلب ہے کنار کا۔ اور یہ ترکیب فارسی میں بہت ہے۔ خیر، بہر حال بمعنی غلافِ شمشیر و خنجر و کارد مسلّم۔ لیکن وسطِ ہر شئے را نیام نگویند۔ آرے میان گویند۔ چون میان با وجودِ بودنِ قلب نیام معنیِ وسط میدہد، بیچارہ ہمین حکم را بر نیام جاری کردہ۔ واز ہمہ طرفہ تر آن کہ نیام را بمعنیِ تعویذ می آورد۔ چگویم کہ چہ می خورد۔ آن پنام است بہ باے فارسیِ مفتوح کہ مجازاً تعویذ را گویند۔ وخود در بحثِ باے فارسی بانون نوشتہ است کہ پنام تعویذ را گویند۔ و اینجا تصحیف خوانی میکند۔ این فرہنگ نویسی است یا تمسخر۔

عرشی : قاطع اور درفش میں یہ اعتراض موجود ہے۔ یہاں میرزا صاحب نے مولفِ برہان کے بارے میں فرمایا تھا کہ "چہ گویم کہ چہ میخورد"۔ قاطع میں یہ تو نہیں لکھا مگر یہ حکم صادر کردیا کہ "از زمرۂ بنی آدم خارج است"۔

جہاں تک نیام کے بمعنیِ وسط ہونے کا تعلق ہے، خانِ آرزو نے بھی یہی لکھا ہے کہ "بمعنیِ وسطِ ہر چیز میان است نہ نیام"۔ اسی طرح خانِ آرزو نے یہ بھی فرمایا ہے کہ بمعنی تعویذ پنام ہے بہ بای فارسی۔ ان بیانوں سے میرزا صاحب کی تائید ہوتی ہے۔

۴۴۔ برہان : نیسو، بروزن گیسو، نشترِ فصّاد و حجّام باشد۔ وآن را نیسو یا ہم گویند۔

غالب : واینکہ نیسو بہ سینِ مہملہ بمعنیِ نشترِ فصاد آوردہ، نیز نیشو است مخففِ نیشتر، چنانکہ نشتر نیز مخففِ آنست۔ غایت اینکہ شینِ نقطہ دار ما سینِ بے نقطہ مبدّل می شود۔ این حکیم دکنی بہرہ از تحقیق ندارد۔ مدارِ نقل یا بر تصحیف است یا بر قیاس۔

عرشی : قاطع اور درفش میں نیشو کو نیشتر کا مخفف نہیں کہا، بلکہ یہ لکھا کہ "نشتر در اصل نیشتر است۔ وآن را نیشو نیز گویند"۔ باقی خانِ آرزو کے اس بیان سے میرزا صاحب کی تائید ہوتی ہے "بہ صحیح شینِ معجمہ باشد مرکّب از نیش بمعنیِ معروف و واد کہ افادہ

بمعنی عصا جنبی کند۔"

۴۵۔ برہان: ہرگز — بمعنی ہیچ وقت و ہیچ زمان باشد۔ و بمعنیِ ہمیشہ ولایزال ہم آمدہ است۔

غالب: تامّل دارد۔

عرشی: قاطع اور درفش میں اس تامّل کا اظہار نہیں کیا۔ فرہنگِ نظام اور حواشیِ برہان از ڈاکٹر معین میں ناصرِ خسرو (دیوان ص ۴۶۲) کا یہ شعر برہان کی تائید میں نقل کیا ہے:

ای طمع کردہ بہ نادانی بعمرِ ہرگزی ‎ ‎ ‎ ‎ بافزونی و کمی مر ہرگزی را کے سزی؟

۴۶۔ برہان: یوغ — چوبے باشد کہ برگردن گاوِ زراعت و گاوِ گردون گذارند۔

غالب: یوغ در بحثِ جیم با واو جوغ بروزنِ دُوغ ہم بدین معنی آوردہ۔

عرشی: قاطع اور درفش میں بھی یہ اعتراض موجود ہے اور وہاں یہ لکھا ہے کہ صاحب برہان بیگانۂ تحقیق ہے، ورنہ جوغ کو یوغ نہ لکھتا۔ مگر یہ اعتراض غلط ہے۔ ج اور ی کا باہم بدل ہوتا ہے۔ یہ لفظ بالیاء بھی مستعمل ہے۔ لغتِ فرس (ص ۲۲۹) میں اسدی نے بوشکورِ بلخی کا یہ شعر نقل کیا ہے:

ہمی گفت با او گزاف و دروغ ‎ ‎ ‎ ‎ مگر کاندر آرد سرش را بہ یوغ

ہندوستان میں
اسلامی عہد میں شفاخانے

پروفیسر
محمد زبیر صدیقی
ایم اے، پی ایچ ڈی
سابق صدر شعبۂ عربی
کلکتہ یونیورسٹی
کلکتہ

ہندوستان میں اسلامی عہد میں شفاخانے

ابن جبیر اندلسی نے اپنے سفرنامے میں لکھا ہے کہ جو شفاخانے اس نے دمشق میں دیکھے تھے، اُن سے اسلام کی عظمت و شان ظاہر ہوتی تھی۔ ان میں سے دو میں، جو اس نے ۱۱۸۴ء میں دیکھے تھے، ملازمین کے پاس رجسٹر تھے، جن میں مریضوں کے نام کے ساتھ ساتھ ان کی دوا، غذا اور دوسری ضروریات کی فہرست درج کی جاتی تھی۔ روزانہ صبح سویرے اطباء یہاں آکر مریضوں کو دیکھتے اور ان کے لیے ان کے امراض کے مطابق دوا اور غذا وغیرہ کے تیار کرنے کا حکم دیتے تھے۔ عرب، شام، مصر، افریقا، عراق، ایران اور دوسرے اسلامی ممالک کے شفاخانوں کا حال ابن ابی اصیبعہ[1] نے طبقات الاطباء میں، المقریزی نے کتاب الخطط میں، ابن جبیر نے اپنے سفرنامے میں، اور دوسرے مورخین نے اپنی اپنی کتابوں میں لکھا ہے۔ سیرل الگوڈ نے بھی اپنی کتاب ایران کی طبی تاریخ میں بعض اسلامی شفاخانوں کا تفصیلی ذکر کیا ہے۔

۱۔ سفرنامۂ ابن جبیر: ۲۹۶

اسلامی عہد میں سب سے پہلا شفاخانہ دمشق میں، خلیفہ ولید بن عبدالملک نے ۸۸ھ (۷۰۷ء) میں قائم کیا۔ خلیفۂ مذکور نے مسافروں کے لیے مہمانخانے، اندھوں اور جذامیوں کے لیے خاص خاص مستقل قیامگاہ قائم کیے، ان کے لیے غذا اور لباس اور دوسری ضروریات کا انتظام کیا، اور ان لوگوں کو انہی قیامگاہوں میں رہنے کا حکم دیا۔ اس کے علاوہ خلیفۂ موصوف نے مریضوں کے لیے شفاخانے بھی قائم کیے، ان کے علاج کے لیے اطبا مقرر کیے، اور مریضوں کی ساری ضروریات کا بھی انتظام کیا۔

اسلامی فتوحات[۲] کی ترقی کے ساتھ ساتھ مفتوحہ ممالک کے شہروں میں شفاخانے قائم کیے گئے اور چھوٹے چھوٹے مواضعات کے باشندوں کی طبی امداد کے لیے سفری شفاخانوں کا انتظام کیا گیا تھا۔ یہ گاؤں گاؤں جاتے، حسبِ ضرورت وہاں قیام کرتے اور وہاں کے باشندوں کا علاج معالجہ کرتے۔ مفتوحہ ممالک کے چھوٹے چھوٹے شہروں میں بھی حسبِ ضرورت متعدد شفاخانے قائم کیے گئے۔ چنانچہ اربیلا جیسے[۳] چھوٹے شہر میں اس کے امیر ابوسعید کوکبوری نے اندھوں اور امراضِ مزمنہ کے مریضوں کے لیے چار شفاخانے قائم کیے[۴]۔ اس طرح اسلامی ممالک میں آہستہ آہستہ شفاخانوں کی تعداد بڑھتی گئی۔ چنانچہ الگوڈ کے بیان کے مطابق ۱۱۶۰ء میں جب ٹوڈیلا کا بن یامین بغداد گیا، تو اسے وہاں ساٹھ منظم طبی ادارے ملے۔ ان میں سے ہر ادارے کی ساری ضروریات خلیفۂ وقت مستنجد باللہ کے خزانے سے مہیا کی جاتی تھیں۔ وہ لکھتا ہے کہ ہر ضرورتمند مریض کی غذا اس کے پورے زمانۂ قیام میں، اس کی شفایابی تک خلیفہ کی طرف سے مہیا کی جاتی تھیں۔ ان شفاخانوں کے علاوہ وہاں ایک دارالمرستان بھی تھا۔ اس میں ہر دیوانہ

۲۔ کتاب الخطط والآثار، باب بیمارستان۔

۳۔ طبقات الاطباء، ا : ۲۲۱۔۲۲۲؛ تاریخ الحکماء : ۱۹۳۔۱۹۴۔

۴۔ میڈیکل ہسٹری آف پرشیا، ص ۱۷۳۔

جو گرمیوں کے موسم میں ملتا تھا، زنجیروں میں جکڑ کر اپنی مدت دیوانگی تک مقید رکھا جاتا تھا۔ جب اس کا جنون رفع ہوجاتا اور اس کے حواس ٹھیک ہوجاتے، تو اسے اپنے گھر جانے کی اجازت ملتی۔ ان لوگوں کی دیکھ بھال کے لیے شاہی افسر مقرر تھے، جو انھیں باضابطہ ہر مہینے میں دیکھتے، اور جب وہ تندرست ہوجاتے تو انھیں فوراً آزاد کر دیا جاتا۔ یہ سب خلیفۂ وقت کی طرف سے کیا جاتا، اس لیے کہ اسے ہر اس شخص کے ساتھ جو بغداد آتا، خلوص اور محبت تھی۔ خلیفۂ وقت مستنجد باللہ بہت پرہیزگار اور متقی تھا، اور اس کے خیالات نہایت پاکیزہ تھے۔

ان شفاخانوں کی شان و شوکت اور تنظیم و ترتیب کا موازنہ موجودہ ترقی یافتہ زمانے کے شفاخانوں کے ساتھ کیا جاسکتا ہے[۵]، جیسا کہ مندرجۂ ذیل شفاخانوں کی تنظیم و ترتیب سے ظاہر ہوتا ہے۔

بارھویں صدی عیسوی کے اواخر میں مراکش کے گورنر نے وہاں ایک شفاخانہ قائم کیا تھا جس کی تفصیل عبدالواحد مورخ کے حوالے سے الگوڈ نے دی ہے۔ مورخ مذکور لکھتا ہے[۶]:

> یہاں ایک ایسا شفاخانہ قائم کیا گیا ہے، جو ہمارے خیال میں دنیا میں عدیم المثال ہے۔ اوّل اس کے لیے بہت بڑا مسطح میدان منتخب کیا گیا، اور انجینئروں اور معماروں کو حکم دیا گیا کہ وہ اس پر بہترین شفاخانہ تعمیر کریں۔ انجینئروں نے ایک ایسی عمدہ اور خوبصورت عمارت تیار کی، جس کی ان سے امید تک نہ تھی۔ وہاں ہر طرح کے پھلوں کے درخت نصب کیے گئے۔ ہر ایک کمرے میں پانی جاری تھا۔ اس کے علاوہ اس میں چار تالاب تھے جن میں سے ہر ایک کے کنارے سنگ مرمر کے تھے۔ کمروں میں قیمتی سوتی، اونی، ریشمی اور چمڑے کے گدّے بچھے ہوئے تھے۔ یہ سب اتنے خوبصورت تھے کہ ان کا بیان کرنا مشکل ہے۔ (مریضوں کی)

۵۔ میڈیکل ہسٹری آف پرشیا، ص ۱۷۲ ۶۔ ایضاً، ۱۷۶۔ ۱۷۷

غذا کے لیے تیس دینار روزانہ مقرر تھے۔ اس کے علاوہ مختلف قسم کی دواؤں کے لیے الگ سے روپے دیے جاتے تھے۔ مریضوں کے استعمال کے لیے دن اور رات کے کپڑے الگ الگ ہوتے تھے۔ یہ کپڑے گرمیوں میں باریک اور ہلکے ہوتے تھے اور سردیوں میں موٹے اور بھاری۔ شفا پانے کے بعد شفاخانہ چھوڑنے کے وقت غریبوں کو اتنے روپے بھی ملتے تھے جن سے وہ کچھ دنوں تک بسر اوقات کر سکیں۔ اور امیروں کو ان کے روپے اور کپڑے واپس کر دیے جاتے تھے۔ خلاصہ یہ کہ اس شفاخانے کے بانی نے اس کا دروازہ امیر غریب دونوں کے لیے کھلا رکھا تھا بلکہ اگر مراکش میں کوئی انجان شخص بھی علیل ہوتا، تو اسے یہاں رکھا جاتا، یہاں تک کہ وہ یا تو صحتیاب ہو جاتا، یا داعیِ اجل کو لبیک کہہ دیتا۔ مراکش کا گورنر ہر جمعے کے دن نماز کے بعد اپنے گھوڑے پر سوار ہو کر شفاخانے جاتا اور ہر مریض کی حالت اس سے خود دریافت کرتا اور معلوم کرتا کہ شفاخانے کے ملازمین کا اس کے ساتھ برتاؤ کیسا ہے۔ مرتے دم تک اس کا یہ معمول رہا۔

اسی طرح کا ایک ہسپتال ۱۲۸۴ء میں، مملوک سلطان، محمد قلاؤن منصور نے دمشق کے نوری شفاخانے کے نمونے پر قاہرہ میں قائم کیا تھا۔ المقریزی کے بیان کے مطابق یہ شفاخانہ ایک بہت بڑے قصر میں واقع تھا، جس کا رقبہ دس ہزار چھ سو مربع گز تھا۔ اس قصر میں چار عمارتیں تھیں۔ ہر عمارت کے گرد وسیع کھلا میدان تھا جس میں تالاب اور فوارے تھے۔ اس شفاخانے اور دوسرے رفاہِ عام کے کاموں کے لیے اس کے بانی نے ایک بڑی جایداد وقف کر دی تھی جس کی سالانہ آمدنی دس لاکھ درہم کے قریب تھی۔ اس جایداد کے نظم و نسق اور اس کی آمدنی اور اخراجات کا باضابطہ حساب کتاب رکھنے کے لیے واقف نے متعدد ملازمین مقرر کیے تھے۔ یہ شفاخانہ امیر و غریب، چھوٹے

بڑے، مرد عورت، آزاد و غلام، ہر طرح کے سرکاری ملازمین اور عوام الناس کے لیے کھلا تھا۔ اس میں ہر طرح کی دوائیں، کپڑے اور کھانے بیماروں کے لیے مہیا رہتے تھے۔ اس میں ماہر اطبا، مرد اور عورت خدام اور تیماردار ملازم تھے اور ان میں سے ہر ایک کا ایک مشاہرہ مقرر تھا۔ مردوں، عورتوں اور مختلف امراض کے مریضوں کے لیے الگ الگ کمرے تھے۔ چاروں عمارتوں کے بڑے بڑے کمرے، بخار اور اسی طرح کے دوسرے امراض کے لیے مقرر تھے۔ امراضِ چشم، امراضِ معدہ اور عمل بالید کے لیے علیٰحدہ علیٰحدہ کمرے مخصوص تھے۔ ہر حصے میں پانی جاری تھا۔ ان کے علاوہ دواسازی اور تقسیم ادویہ کے لیے بھی مخصوص کمرے تھے۔ رئیس الاطبا کا ایک مخصوص کمرہ تھا جس میں وہ علم طب کی تعلیم دیتا تھا۔ مریضوں کی تعداد اور شفاخانے میں ان کے قیام کی مدت مقرر نہیں تھی، بیرونی مریضوں کی ہر طرح کی امداد اور اعانت کا بھی انتظام تھا۔

قاہرہ کے منصوری شفاخانے کی طرح بغداد کے عضدی شفاخانے میں بھی طلبہ کی تعلیم کا انتظام تھا۔ ان مدارس میں وقت کے مشہور طبیب علم طب کی تعلیم دیتے؛ اور طلبہ کو عملی تجربہ حاصل کرنے کا بھی موقع ملتا۔ تبریز کے شفاخانے میں پچاس طبیبوں میں سے ہر ایک کے ساتھ دس طلبہ کام کرتے تھے، اور ہر جرّاح کے ساتھ پانچ طلبہ ہوتے تھے اور اس شفاخانے میں ہر طالبعلم کے مقررہ فرائض تھے۔ ظاہر ہے کہ یہی صورت حال دوسرے بڑے بڑے شفاخانوں میں بھی ہوگی۔ بعض شفاخانوں کے ساتھ کتابخانے بھی تھے[۸] اور بعض شفاخانوں کے دواخانے گویا دستکاری اور صناعی کے نمونوں کے بھی خزانے تھے۔ چنانچہ رشید الدین فضل اللہ لکھتا ہے[۹] کہ تبریز میں جو شفاخانہ قائم تھا، اس کے دواخانے میں بہترین چینی گلے، مرتبان اور دوسرے ظروف دواؤں کے رکھنے کے لیے جمع کیے گئے تھے۔

۷۔ کتاب الخطط، باب بیمارستان
۸۔ براؤن، مجموعۂ تقاریر طب عربی پر (انگریزی)، ۹۰
۹۔ میڈیکل ہسٹری آف پرشیا: ۱۰۱

چنانچہ بعض بڑے دوا خانے شاہی قصر کا مقابلہ کرتے تھے۔

اسلامی عہد میں ہندستان بھی شفاخانوں کے قائم کرنے میں دوسرے ممالکِ اسلامیہ سے کسی طرح پیچھے نہیں رہا۔ چنانچہ ایلیٹ کے بیان[۱۰] کے مطابق صرف دہلی میں محمد بن تغلق کے زمانے میں ستّر شفاخانے تھے۔ فرشتہ لکھتا ہے کہ فیروز شاہ نے دہلی میں پانچ اور شفاخانے قائم کیے۔ فیروز شاہ نے اپنی کتاب فتوحاتِ فیروز شاہی میں لکھا ہے کہ اس نے ایک ایسا شفاخانہ قائم کیا جس میں ہر جماعت کے مریضوں کا علاج ہوتا تھا اور انھیں دوا اور غذا مفت دی جاتی تھی۔ اس میں مریضوں کے علاج معالجہ کے لیے متعدد طبیب مقرر تھے[۱۱]۔ حقیقت یہ ہے کہ ہندستان کے مختلف مسلمان بادشاہوں، ان کے صوبے داروں اور امراء اور عہدے داروں نے دوسرے اسلامی ممالک کے امیروں اور گورنروں کی طرح، ہندستان کے سارے طول و عرض میں بھی سیکڑوں خیراتی شفاخانے قائم کیے اور ان کے اخراجات کے لیے جایدادیں وقف کیں۔ بعض ہندستانی سلاطین خود بھی علمِ طب کے ماہر تھے اور بیماروں کا علاج کیا کرتے تھے۔

محمد بن تغلق علمِ طب کا ماہر تھا، مختلف امراض کا علاج کرتا تھا اور بڑے بڑے اطبّاء کے ساتھ طبّی مسائل کے متعلق بحث و مباحثہ کیا کرتا تھا۔ فیروز شاہ بھی ماہر طبیب تھا؛ اسے علمِ طب سے خاص دلچسپی تھی۔ اس نے اس علم کی بہترین کتابیں جمع کیں اور علمِ طب پر خود ایک کتاب، "طبِ فیروز شاہی" لکھی جس میں بعض ایسے امراض اور ان کا علاج بیان کیا تھا جن کا ذکر نہ تو قانونِ شیخ میں ہے، نہ ذخیرۂ خوارزم شاہی میں۔ اسے ہڈیوں کے بٹھانے اور جوڑنے میں بہت مہارت تھی۔ اسے امراضِ چشم سے بھی خاص دلچسپی تھی۔ سیاہ سانپ کے چمڑے اور بعض دوسری دواؤں کو ملا کر اس نے ایک سرمہ بنایا تھا یہ کحلِ فیروز شاہی کہلاتا تھا اور متعدد امراضِ چشم کے لیے

۱۰۔ ایلیٹ و ڈاسن، ۳ : ۶، ۵ ۱۱۔ فتوحاتِ فیروز شاہی : ۱۵ - ۱۶

مفید تھا۔[12] عفیف کا بیان ہے کہ سلطان فیروز شاہ نے سابق سلاطین (دہلی) کی طرح، بیماروں کے ساتھ دلی ہمدردی کے باعث، ان کے علاج کے لیے ایک شفاخانہ قائم کیا، اس میں ماہر اطبّاء مقرّر کیے اور انھیں حکم دیا کہ جب بھی کوئی مریض ان کے پاس آئے، وہ اس سے ہمدردانہ برتاؤ کریں، اس کی نبض دیکھیں، مرض کی تشخیص کریں اور اسے مناسب دوائیں دیں۔ شفاخانے کے ملازمین پر اس نے واضح کر دیا کہ یہ شفاخانہ ہر طرح اور ہر طبقے اور جماعت کے بیماروں کے لیے قائم کیا گیا ہے، اس میں تجربہ کار اطبّاء، جرّاح اور ماہرینِ امراضِ چشم اور تیماردار اور خادم مقرّر ہیں اور اس میں ہر طرح کی دوا اور غذا کا انتظام ہے جو مریضوں کو مفت دی جائیگی۔ اس میں مختلف جگہوں سے مریض آتے تھے اور ان پر ہمدردی سے فوراً توجہ کی جاتی تھی۔ تجربہ کار اطبّا، جو صدر دروازے کے قریب ہی ایک کمرے میں گدّوں پر تکیہ لگائے مریضوں کے انتظار میں بیٹھے رہتے، ان کے مرض کی تشخیص کرتے اور انھیں ضروری دوائیں دیتے۔ فیروز شاہ نے شفاخانوں اور دوسرے رفاہِ عام کے کاموں کے لیے کثیر جایداد وقف کی تھی جس کی آمدنی تیس لاکھ تنکے سالانہ تھی۔[13]

شفاخانے میں جو مفرد اور مرکب ادویہ موجود رہا کرتی تھیں، ان کی فہرست سیرتِ فیروز شاہی کے چوتھے باب میں مندرج ہے۔ اس کتاب سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ فیروز شاہ خود بھی شفاخانے میں جاتا اور مریضوں کا علاج کیا کرتا تھا۔ اس نے حکم دے رکھا تھا کہ اگر کوئی شخص جنون میں مبتلا ہو، تو اسے شفاخانے میں لایا جائے اور اس کا علاج اس کی مجرّبہ دواؤں سے کیا جائے؛ اور اسے وہ غذا دی جائے، جو اس نے خود مقرّر کی ہے۔ اس کتاب سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ فیروز شاہ نے متعدّد مستقل اور سفری شفاخانے بھی قائم کیے تھے۔ ان میں سے ہر ایک میں ماہر اطبّاء مقرّر

12- سیرتِ فیروز شاہی (قلمی)، خدا بخش لائبریری، پٹنہ، ۱۶۱-۱۶۲

13- تاریخ فیروز شاہی، ۳۵۲-۳۵۹

تھے۔ محمود شاہ نے ۸۴۹ھ میں' مانڈو میں ایک نہایت عمدہ شفاخانہ قائم کیا تھا۔ اس کا مہتمم حکیم فضل اللہ تھا' جسے سلطان کی طرف سے 'حکیم الحکماء' کا خطاب بھی ملا تھا۔[۱۴]

تیمور نے حکم دیا تھا کہ اس کی سلطنت کے ہر شہر میں ایک مسجد' ایک مہمانخانہ اور ایک شفاخانہ تعمیر کیا جائے۔[۱۵] شیر شاہ سوری نے ہر مہمانخانے میں جو اس نے اپنی سلطنت کے طول و عرض میں قائم کیے تھے' ایک طبیب بھی مقرر کیا تھا۔ جہانگیر نے اپنی تاجپوشی کے بعد جو بارہ احکام صادر کیے تھے' ان میں بھی ایک حکم یہ تھا کہ ہر بڑے شہر میں ایک شفاخانہ قائم کیا جائے اور اس میں اطبّا مقرر کیے جائیں' جو مریضوں کا علاج حکومت کے خرچ پر کریں۔ ان کے علاوہ شاہجہان کی شاہزادی جہان آرا بیگم نے بھی ایک دارالشفاء دلّی میں قائم کیا تھا۔[۱۶] سید احمد مارہروی نے اپنی کتاب آثارِ خیر میں ہندستان کے متعدد شفاخانوں کا ذکر کیا ہے' جو مالوا' بھاگ نگر' آگرہ' احمد آباد' سورت اور دوسرے شہروں میں قائم کیے گئے تھے۔[۱۷]

سلاطینِ دلّی کے علاوہ بعض بعض صوبوں کے امراء اور گورنروں نے بھی اپنے اپنے زیرِ حکومت شہروں میں شفاخانے قائم کیے۔ چنانچہ علاء الدین احمد شاہ بہمنی نے بیدر میں ایک عالیشان شفاخانہ قائم کیا اور اس کے لیے متعدد مواضعات وقف کیے' جن کی آمدنی سے اس کے اخراجات ادا کیے جاتے تھے۔ اس میں حکیم اور وید دونوں قسم کے اطباء ملازم تھے اور دونوں اصولوں کے مطابق حسب ضرورت مریضوں کا علاج کیا جاتا تھا۔ مریضوں کو دوائیں اور غذا مفت دی جاتی تھی۔ اس کے بعد جب گولکنڈہ کا سلطان قلی قطب شاہ سریر آرائے حکومت ہوا' تو اس نے حیدرآباد (بھاگ نگر) کی تعمیر کے ساتھ ساتھ وہاں ایک بڑا شفاخانہ بھی تعمیر کرایا جو دارالشفاء کے

۱۴۔ آثارِ خیر: ۸۹ — ۱۵۔ میڈیکل ہسٹری آف پرشیا: ۱۲۳
۱۶۔ الیٹ وڈاسن' ۶: ۵۱۲ — ۱۷۔ آثارِ خیر: ۵۶۹

نام سے مشہور ہے۔ اس کی عمارت آج بھی موجود ہے، اور شفاخانے کی گزشتہ شان و شوکت کا پتہ دیتی ہے۔ اس میں تجربہ کار ماہر اطبّاء (اور غالباً وید بھی) مریضوں کے علاج کے لیے مقرر رہتے تھے۔ مریضوں کو شفاخانے کی طرف سے دوا اور غذا مفت دی جاتی تھی، اور اطبّاء اور دوسرے ملازمین کے مشاہرے، اور شفاخانے کے سارے اخراجات خزانۂ شاہی سے ادا ہوتے تھے۔[۱۸]

عہدِ عالمگیری میں، اٹاوہ کے نواب خیر اندیش خان نے، جو خود بھی ایک فاضل طبیب تھے، اپنے شہر اٹاوہ میں ایک بہت بڑا شفاخانہ قائم کیا اور اس میں ماہر اطبّاء اور وید ملازم رکھے۔ انھوں نے اپنی کتاب 'خیر التجارب' کے دیباچے میں لکھا ہے کہ "اس قلیل البضاعت، کثیر العصیان نے جس کا نام محمد خان اور خطاب خیر اندیش خان ہے، ثوابِ اخروی حاصل کرنے کے لیے شہر اٹاوہ میں دارالشفا قائم کیا، اور اکثر اطبا یونانی اور مشیرانِ ہندی (وید) کو جو ہمارے قدیم رفیق ہیں حکم دیا کہ اس میں سہل الحصول قیمتی دوائیں اور ہر قسم کی غذائیں جن کی مسکینوں اور غربا کو ضرورت ہوتی ہو، موجود رکھیں، اور معالجات کی ضرورتوں کو مناسب طریقوں سے بجالائیں۔ چنانچہ یہ کام فضلِ الٰہی سے (میری) خواہش کے مطابق جاری ہے۔" خیر اندیش خان نے اطبا اور ویدوں کے نام بھی دیے ہیں۔ اطباء یونانی میں عبدالرزاق نیشاپوری، عبدالماجد اصفاہانی، مرزا محمد علی بخاری، محمد عادل اور محمد اعظم کے نام ذکر کیے ہیں اور ویدوں میں کنول نین، سوکھانند اور نین سکھ ہیں۔

افسوس، ہندستان کے مورّخین نے یہاں کے شفاخانوں کی ایسی تفصیل نہیں لکھی ہے جیسی دوسرے اسلامی ممالک کے بعض مورّخین نے بیان کی ہے۔ لیکن بیدر اور اٹاوہ کے شفاخانوں کے متعلق جو باتیں اوپر بیان کی گئی ہیں، ان سے یہ قیاس کیا جاسکتا ہے کہ

۱۸۔ ہارون خان شیروانی، دکن کے بہمنی حکمران (انگریزی): ۲۲۷-۲۲۸

ہندوستان کے دوسرے شفاخانوں میں بھی طبِ یونانی کے ساتھ قدیم ہندی طب کو بھی قابلِ قدر جگہ دی گئی ہوگی۔ بلکہ اطباے یونانی اور ہندی وید اکثر طبی مسائل میں تبادلۂ خیالات بھی کیا کرتے تھے اور ہندوستان میں جو طبی کتابیں تالیف یا تصنیف کی گئیں، ان میں سے بعض کے متعلق بھی اطباء اور وید، دونوں نے مل جل کر کام کیا تھا۔ اصل یہ ہے کہ علمی کاموں میں مسلمانوں نے ہر جگہ اور ہر زمانے میں غیر مسلموں کا تعاون حاصل کیا۔ چنانچہ بغداد اور قرطبہ وغیرہ میں مسلم اطباء یہودی اور عیسائی طبیبوں کے ساتھ مل کر علمی اور قومی خدمت انجام دیتے رہے اور ہندی وید مانک اور ابن دھن بغداد میں برامکہ کے شفاخانے میں ملازم تھے اور اپنے اصول کے مطابق علاج کیا کرتے تھے۔ ہندوستان اور دوسرے ممالکِ اسلامیہ کے شفاخانوں میں جس طرح مختلف مذاہب اور ممالک کے ماہرینِ طب کے ساتھ مریضوں کے علاج کرنے میں یکسانیت تھی، اسی طرح ان شفاخانوں کا نظم و نسق بھی ایک ہی طرح کا ہوگا۔ جس طرح مراکش، مصر اور شام کے اسلامی شفاخانوں میں، ان کے اندرونی اور بیرونی مریضوں کے لیے الگ الگ انتظام تھا؛ اور اندرونی حصے میں، مردوں، عورتوں اور مختلف امراض کے مریضوں کے لیے علٰحدہ علٰحدہ کمرے مقرر تھے اور دواسازی کے لیے الگ کمرے تھے۔ ان سے ملحق طبی مدارس بھی تھے جہاں ہر ماہر طبیب کے ساتھ چند طلبہ کام کرتے تھے، اسی طرح ہندوستان کے بڑے بڑے شفاخانوں کا انتظام بھی ہوگا کیونکہ کل ممالکِ اسلامیہ کے علمی اور فنی ادارے ایک ہی اصول پر کام کرتے تھے۔

ان اسلامی شفاخانوں سے یورپ کے شفاخانے بھی متاثر ہوئے اور ان ہی کے نمونہ کے مطابق یورپ کے مختلف ممالک میں شفاخانے قائم کیے گئے تھے۔ قرونِ وسطیٰ کے یورپ کے شفاخانوں کے متعلق میرہوف صاحب کہتے ہیں کہ وہ اعلیٰ درجے کے اسلامی شفاخانوں کی نقل ہونگے اور غالباً دمشق کے نوری شفاخانہ اور مصر کے منصوری شفاخانے کے

نمونے پر قائم کیے گئے ہوں گے۔[19] آج بھی انگلستان اور یورپ کے دوسرے ملکوں میں، شفاخانوں کی دو بڑے حصوں، اندرونی اور بیرونی میں تقسیم، اور اندرونی حصے کی، مختلف امراض کے مریضوں کے لیے، خاص خاص شعبوں کی تخصیص، تشخیصِ امراض کے اصول، تجربہ کار ڈاکٹروں کی ہفتہ کے مقررہ دنوں میں، شفاخانوں میں حاضری، دواؤں کے بنانے، ان کے رکھنے اور ان کے تقسیم کرنے کے لیے مختلف کمروں کی تخصیص یہ سب قرونِ وسطیٰ کے اسلامی شفاخانوں کے اثرات ہیں۔ الگوڈ صاحب لکھتے ہیں کہ عرب (اسلامی) شفاخانوں کا عملی طریقۂ کار اور اسلوب، ہفتے کے کسی دن بھی لندن کے کسی شفاخانے میں بھی دیکھا جا سکتا ہے۔[20] فاعتبروا یا اولی الابصار۔

۱۹۔ تراثِ اسلام (انگریزی) : ۳۴۹ - ۳۵۰

۲۰۔ میڈیکل ہسٹری آف پرشیا : ۱۶۸

تاریخِ قانون میں مسلمانوں کا حصّہ

پروفیسر محمّد حمید اللّٰہ

ایم اے، پی ایچ ڈی، ڈی لٹ

پیرس (فرانس)

تاریخِ قانون میں مسلمانوں کا حصّہ

تمہید | قانون سے مراد انسان کے حقوق و فرائض کا علم ہے۔ یہ چیزیں کبھی عملدرآمد اور رسم ورواج سے وجود میں آتی ہیں، کبھی حکومت کے فیصلے سے، تو کبھی استنباط اور قیاس کے باعث۔ اس معنی میں قانون اتنا ہی قدیم ہے، جتنا انسانی سماج۔ بنی نوعِ انسان میں افراد کا فرق، گروہوں کے فرق میں؛ اور گروہوں کا فرق، ان کے قانونوں کے فرق میں منعکس ہوتا ہے۔

ہر انسانی گروہ ماحول یا تاریخی اسباب سے کسی نہ کسی چیز پر زیادہ زور دیتا ہے، اور اسی بنا پر اس خاص مسئلے میں زیادہ ممتاز نتائج حاصل کرتا ہے۔ قانون کی ضرورت ہر انسانی گروہ کو رہی ہے، چین ہو کہ ہندستان، عراق ہو کہ ایران، مصر ہو کہ یونان، امریکا ہو کہ افریقا، کوئی اس سے مستثنیٰ نہیں رہا ہے۔ اور ہر گروہ نے قانون میں ترقی کی ہے۔ یہاں مسلمانوں کے حصّے یا کارنامے سے بحث کی جائیگی، تاکہ ہر دوسرا گروہ اپنے ہاں کے قانون کی تاریخ سے اس کا مقابلہ کر سکے۔

قانونیات یا اصولِ قانون قانون یعنی مجموعۂ احکام ہر ملک میں ملتا ہے، تحریری ہو کہ غیر تحریری۔ لیکن قدیم زمانے میں علم قانون کا پتا نہیں چلتا۔ قانون میں احکام کی تفصیل ہوتی ہے کہ فلاں کام کیا جائے، فلاں کام نہ کیا جائے وغیرہ۔ علم قانون میں اس سے بحث ہوتی ہے کہ قانون کی سماج کو ضرورت کیوں ہے، احکام کس طرح بنائے اور بدلے جاتے ہیں، تعبیر و اطلاق کس طرح ہو، استنباط کے کیا قاعدے ہیں وغیرہ۔ اوّل الذکر ہر ملک میں علاحدہ ہوتا ہے، آخر الذکر کا اطلاق دنیا کے ہر ملک اور ہر گروہ کے قانون پر کیا جا سکتا ہے۔ اوّل الذکر کو درخت کی شاخیں اور ڈالیاں کہیں تو آخر الذکر کو اس درخت کی جڑ کہا جا سکتا ہے (جیسا کہ قرآنی آیت "اصلها ثابتٌ وفرعها فی السماء" میں بھی کہا گیا ہے) اوّل الذکر کو اب قانون اور آخر الذکر کو اصولِ قانون کہتے ہیں۔

میرے علم میں اصولِ قانون پر دنیا میں سب سے پہلی کتاب مسلمانوں نے لکھی، چونکہ وہ قانون کو "فقہ" کہتے ہیں، اس لیے اس دوسرے علم کو وہ "اصولِ فقہ" سے موسوم کرتے ہیں۔ اس بارے میں قدیم ترین کتابیں امام ابو حنیفہ (ف ۷۶۷ء) اور ان کے دونوں شاگردوں امام ابو یوسف اور امام محمد شیبانی کی طرف منسوب ہیں۔ لیکن ان میں سے کوئی بھی اب دستیاب نہیں ہوتی کہ اس کی تحلیل کی جا سکے۔ آج کل موجود سب سے قدیم کتاب امام محمد شیبانی کے شاگرد امام شافعی کی ہے۔ اس کا نام ہے "الرسالہ"۔ اس کا انگریزی ترجمہ ایک عراقی عیسائی مجید خدوری نے امریکا میں شائع بھی کیا ہے۔ اس میں فلسفۂ قانون، ماخذہائے قانون، تعبیر، استنباط و اطلاقِ قانون اور مماثل چیزوں سے بحث اور ان کا اسلامی قانون پر اطلاق کیا گیا ہے۔ اس کے بعد سے اس موضوع پر مسلمانوں نے سیکڑوں کتابیں لکھی ہیں اور دینی مدارس میں آج تک یہ موضوع نصاب کا جزو ہے۔

اس طرح کہا جا سکتا ہے کہ قانون تو نہیں، قانونیات کا آغاز مسلمانوں سے ہوا۔

فلسفۂ قانون بھلائی اور برائی (خیر و شر) پر انسان قدیم سے غور کرتا آیا ہے اور اس سے فلسفے میں بحث ہوتی ہے لیکن قانون کو جبر و استبداد کی جگہ عقل اور نظریۂ خیر و شر پر مبنی کرنا بھی مسلمانوں ہی سے مخصوص نظر آتا ہے۔ اس کا آغاز کس مؤلف سے ہوا، یہ تو معلوم نہیں۔ امام غزالی کے ایک اشارے سے گمان ہوتا ہے کہ اس کا ذکر معتزلہ فرقے کے فقہا سے ہوا۔ بہرحال مسلمانوں نے کہا ہے کہ جو بھلائی ہے، وہ ضرور کرنی چاہیے (فرض)؛ اور جو برائی ہو، اس سے بچنا ضروری ہے (حرام)۔ مخلوط چیزوں میں سے جس میں بھلائی زیادہ ہو اس کی سفارش کی جائیگی (مستحب)، اور جس میں برائی زیادہ ہو، اس سے حوصلہ شکنی کی جائیگی (مکروہ)۔ جس میں بھلائی اور برائی دونوں برابر ہوں، یا جس میں نہ بھلائی نظر آئے نہ برائی، اس کو ہر شخص کی مرضی اور اختیار پر چھوڑ دیا جائیگا (مباح)۔ یہ پنجگانہ تقسیم قانون کے سارے احکام پر حاوی ہے قانون دیوانی ہو یا فوجداری، معاہدات ہوں یا وراثت، حتیٰ کہ عبادات بھی اسی میں آسانی سے داخل ہو جاتے ہیں۔ قطب نما کی ذیلی سمتوں، "شمال، شمال مشرق" وغیرہ کی طرح ان قانونی بنیادی قسموں کی بھی ذیلی قسمیں کی جاتی ہیں۔

معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان فقہاء نے اسے قرآنی اصطلاحات معروف و منکر سے اخذ کیا ہے۔ معروف سے مراد اچھی چیزیں ہوتی ہیں، لیکن اس لفظ کے لغوی معنی ہیں: "جسے ہر شخص جانتا اور مانتا ہو" یعنی جس کی بھلائی اور خوبی سے ہر کوئی واقف ہو، اور کسی کو اس سے انکار نہ ہو۔ اسی طرح منکر سے مراد بری چیزیں ہوتی ہیں، مگر اس اصطلاح کے لفظی معنی ہیں: "جس سے کوئی واقف نہ ہو"، گویا جس کے رائج اور اچھے سمجھے جانے سے ہر کوئی انکار کرتا ہو۔ غرض اسلامی قانون اپنے ہر حکم اور ہر ممانعت کے متعلق یہ کوشش کرتا ہے کہ وہ خیر و شر کی مسلمہ فلسفیانہ اساس پر پوری اترے اور اس کی محض

جبر کی بنا پر تعمیل نہ کی جائے۔

تعمیل کے وسائل اور تہدیدات | آج کل کہا اور پڑھایا جاتا ہے کہ قانون کی تعمیل اس لیے کرنا چاہیے کہ وہ ملک کے مقتدرِ اعلیٰ (بادشاہ یا پارلیمنٹ) کا حکم ہے؛ اور اگر اس کی تعمیل نہ کریں، تو وہ ہمیں پولیس، فوج اور عدالت کی مدد سے مجبور کریگا کہ اس کے حکم کے مطابق عمل کیا جائے۔

لیکن اس بیان میں کئی خامیاں ہیں۔ پہلے یہ کہ قانون کا بعض لوگوں پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔ مثلاً قانونِ انگلستان یہ کہتا آیا ہے کہ بادشاہ کوئی غلط' ناحق کام کر ہی نہیں سکتا۔ وہ' اور دیگر مغربی قوانین بھی' غیر ملکی سفیروں وغیرہ کو مقامی عدالت کے اختیارِ سماعت سے باہر مانتے ہیں۔ دوسری خامی یہ ہے کہ چونکہ اساس جبر ہے' اس لیے ہر شخص کو اس کے خلاف ضد ہوتی ہے اور وہ کوشش کرتا ہے کہ اپنے فرائض کو چھپائے اور قانون کی زد میں نہ آئے۔ دوسرے الفاظ میں' اگر حکومت کسی شخص کے واجبات سے واقف نہ ہو' تو اس شخص کو کوئی ترغیب نہیں ہوتی کہ وہ از خود حکومت کو ان سے واقف کرائے اور اپنا فریضہ انجام دے۔

اسلام نے قانون کی تعمیل دوگونہ اساس پر مبنی رکھی ہے: اولاً یہ ذہن نشین کرایا گیا کہ قانون خدا کا حکم ہے اور خدا عالم الغیب ہے' جس سے کوئی چیز چھپائی نہیں جا سکتی؛ وہ ہمارے مرنے کے بعد بھی ہمیں دوبارہ زندہ کر کے ہمارے دنیوی اعمال کا رتّی رتّی حساب لیگا اور جزا و سزا دیگا۔ دوسرے' سارے دنیوی وسائل (پولیس، فوج، عدالت وغیرہ) بھی مہیا رکھے۔ مزید برآں حکم بھلی چیزوں ہی کا دیا گیا۔ نتیجہ یہ ہے کہ سچا مسلمان کسی جبر کے نہ ہونے کے باوجود نماز پڑھتا اور روزہ رکھتا ہے؛ اسی طرح حکومت کے ناواقف یا کسی اور وجہ سے کمزور ہونے کے باوجود ٹیکس دینا اور دیگر فرائض کا انجام دینا ضروری سمجھتا ہے۔

قانونِ جنگ و صلح | اسے آج کل قانونِ بین الممالک کہتے ہیں (بعض لوگ بین الاقوام بھی کہتے ہیں)۔ قدیم زمانے میں یہ نہ تو واقعی بین الممالک اور عالمگیر تھا اور نہ قانون ہی۔ یہ کاملاً حکمران اور سپہ سالار کی مرضی پر ہوتا تھا کہ دشمن اور اجنبی سے کیا برتاؤ کیا جائے۔ یہ کوئی متعین قاعدہ نہیں تھا، بلکہ ہر وقت بدلا جاسکتا تھا بعض وقت اس کے لیے کوئی قاعدے ہوتے بھی، تو ان کا اطلاق ہم نسل، ہم مذہب اور ہم زبان دشمنوں ہی تک محدود رہتا، دوسروں سے نہیں۔ اسی لیے اس موضوع کے قواعد، اگر بیان بھی ہوتے، تو کسی قانون کی کتاب میں نہیں، بلکہ سیاسیات کی کتاب، شہزادوں کی تعلیم و تربیت کی کتاب میں بیان ہوتے۔

قانون بین الممالک کو "قانون" اور "بین الممالک" دونوں قرار دینا، اور اس کو عام قانونِ ملک کا ایک جزو قرار دینا — اس کا آغاز بھی مسلمانوں میں ملتا ہے۔ امام حسینؓ کے پوتے زید بن علی کی وفات ۱۲۰ھ میں بتائی جاتی ہے۔ ان کی تالیف "المجموع فی الفقہ" اب چھپ گئی ہے؛ اور مسلمانوں کی قانونی کتابوں میں سے سب سے قدیم ہے جو ہم تک پہنچی ہے۔ اس میں جہاں معاملات، وراثت وغیرہ کے ابواب ہیں، وہیں ایک باب "سِیَر" کے عنوان سے بھی ہے۔ اس میں ساری غیر مسلم دنیا (نیز باغی مسلمانوں) سے جنگ اور صلح کے احکام دیے ہیں۔ اس کے بعد سے اب تک فقہ کی جو لاتعداد کتابیں لکھی گئی ہیں، ان میں سے ہر ایک میں یہ باب ملتا ہے۔ گویا بین الممالک تعلقات کے احکام قانون کا جزو بن گئے؛ اب وہ انفرادی صوابدید اور من مانی کرنے کی چیز نہیں رہے۔

اس موضوع کی اہمیت کے باعث مسلمانوں نے اسے ایک مستقل علم بھی بنا دیا۔ ابن حجر العسقلانی نے امام شافعی کی جو سوانح عمری لکھی ہے، اس میں بتایا ہے کہ سِیَر پر مستقل کتاب سب سے پہلے ابوحنیفہ نے لکھی (جو مذکورۃ الصدر زید بن علی کے شاگرد کہے جاتے ہیں)

ں کے نظریات کی ایک معاصر فقیہ امام اوزاعی نے تنقید کی۔ ابوحنیفہ نے خود اس کا
اب دینا مناسب نہ خیال کیا، مگر ان کے ایک شاگرد ابو یوسف نے الرد علی سیر الاوزاعی
ے نام سے ایک کتاب لکھی (جواب چھپ گئی ہے)۔ پھر امام شافعی نے اس ساری بحث
، تنقیح کی۔ انھوں نے اپنی کتاب الأم میں "سیر الاوزاعی" کے نام سے ایک باب شامل
یا، جس میں سارے فریقوں کے دلائل نقل کر کے ان پر تبصرہ کرتے ہوئے اپنی تحقیق
ر ذاتی رائے لکھی ہے۔

ن لوگوں کے معاصر امام مالک، امام محمد شیبانی، امام زفر، نیز مشہور مورخ اور بغداد کے
ضی واقدی نے بھی اس موضوع پر 'کتاب السیر' کے عنوان سے مستقل کتابیں لکھیں۔ بعد
، صدیوں میں سرخسی (ف ۱۰۹۰ء) نے امام محمد شیبانی کی شرح کر کے 'شرح السیر الکبیر' لکھی، جو
ائرۃ المعارف، حیدر آباد (دکن) سے عرصہ ہوا، چار ضخیم جلدوں میں چھاپی تھی (یونیسکو نے اس
، اہمیت محسوس کر کے مجھ سے اس کا فرانسیسی ترجمہ کرایا ہے، جو چھپنے کے لیے بیروت بھیجا
ا چکا ہے۔)

تحریری قانونِ دستور | دستور یعنی حکومت کرنے کا طریقہ اتنا ہی قدیم ہے، جتنا خود مملکت
ا دنیا میں وجود۔ لیکن اگر دستور سے ہم حکومت کا صرف وہ طریقہ مراد لیں، جو تحریری اور
رّون بھی ہو اور ملک کے حکمران کی طرف سے نافذ کیا ہوا بھی ہو، تو یہ اسلام سے قبل مجھے
ہیں نہیں ملا۔

ہین کے کنفیوشس کی کتاب "شو کنگ" ہندستانی کوٹلیہ کی "ارتھ شاستر" اور یونانی ارسطو
ے "دستورِ ایتھنس" کو دستورِ مملکت کہا جا سکتا ہے، لیکن یہ وزیروں کی لکھی ہوئی کتابیں
ں، کسی حکمران کی طرف سے نافذ کردہ آئین نہیں۔ مزید برآں ارسطو کی کتاب میں شہری
ملکتِ ایتھنس کے دستور کی تاریخ اور ارتقا بھی بتایا گیا ہے۔ گویا یہ ایک درسی اور تاریخی

کیونکہ نہ صرف یہ کہ سولن ملک کا واحد حکمران نہیں تھا، بلکہ یہ بھی کہ اس نے اپنے وطن کے دستور میں صرف چند ترمیمیں کیں، سارا دستور مدوّن اور نافذ نہیں کیا۔

زمانۂ حال میں انگریزوں کا ماگنا کارٹا جن حالات میں بھی مرتب ہوا ہو، وہ بہرحال ۱۲۱۵ء میں وجود میں آیا۔ فرانسیسی اور امریکی دستور تو اور بھی بعد کے ہیں۔ ان حالات میں پیغمبرِ اسلام کا دستورِ مملکتِ مدینہ جو ۶۲۲ء کے غالباً ماہِ جون میں مدوّن اور نافذ ہوا، دنیا کا سب سے پہلا تحریری دستورِ مملکت کہا جاسکتا ہے۔

ہوا یہ کہ جب آنحضرتؐ نے بُت پرستی ترک کرنے اور اچھے اخلاق وعادات پر عمل کرنے کی اسلامی دعوت دی، تو ان کے ہموطنوں نے مخالفت کی، اور روزافزوں اذیت دینی شروع کی۔ آخر مجبور ہوکر آپ کو ترکِ وطن کرنا پڑا۔ آپ مدینہ چلے آئے، جہاں حکومت کے نام سے بھی کوئی واقف نہیں تھا۔ شہر عبارت تھا، چند قبیلوں سے جو آئے دن خانہ جنگیوں میں مبتلا رہتے تھے چونکہ یہاں کے سربرآوردہ قبیلوں کے سردار مسلمان ہو گئے تھے، اس لیے اس "اجنبی غیر جانبدار" شخص (یعنی پیغمبرِ اسلام) کی سرکردگی میں بہ آسانی امن قائم ہوگیا۔

رسولِ اکرم نے ۵۲ دفعات پر مشتمل ایک دستاویز مرتب فرمائی، جس میں مدینے کو ایک شہری مملکت اور خود مختار سلطنت قرار دیا گیا؛ حکمران اور رعایا کے باہمی حقوق و فرائض بتائے؛ عدل گستری، قانون سازی، جنگ و صلح وغیرہ کے اصول درج کیے؛ مسلمانوں اور غیر مسلم رعایا کے تعلقات کی تفصیل دی؛ مختلف اہم مالی ذمہ داری پیدا کرنے والے حادثات کے لیے بیمے (انشورنس) کا نظام قائم کیا؛ اور دیگر انتظامی تفصیلات کے علاوہ صراحت سے یہ بھی کہا گیا کہ مسلمان ہوں کہ غیر مسلم، ساری رعایا اپنے جھگڑوں میں آنحضرتؐ کا حکم بجا لائیگی۔

اس دستور کو تاریخ نے محفوظ رکھا ہے اور دنیا کی بڑی بڑی زبانوں کے علاوہ اس کا اُردو میں بھی ترجمہ ہوچکا ہے (دیکھیے میری کتاب "عہدِ نبوی کا نظامِ حکمرانی" میں باب "دنیا کا سب سے

پہلا تحریری دستور")۔

موازنۂ حکومت (بجٹ) مختلف مذہبوں اور تمدنوں کی اساسی کتابوں میں جہاں حکمرانی کے قواعد کا ذکر ملتا ہے، وہیں حکومت کی آمدنی اور ٹیکسوں وغیرہ کی تفصیل بھی کچھ نہ کچھ ملتی ہے۔ لیکن میرے علم میں اس سرکاری آمدنی کے خرچ کے قواعد اسلام سے قبل کہیں نہیں ملتے؛ گویا ان کو حکمران کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

قرآن وہ واحد دینی کتاب ہے، جس میں موازنۂ خرچ کے تفصیلی احکام دیے گئے ہیں، اور حکم دیا گیا ہے کہ سرکاری آمدنی کن چیزوں پر خرچ کی جائے (دیکھیے سورہ ۹: ۶۰):

> جز این نیست کہ مسلمانوں سے وصول ہونے والے محاصل فقراء اور مساکین کے لیے ہیں، نیز ان لوگوں کے لیے جو (ان محصولوں کے وصول اور خرچ کرنے کا) کام کریں؛ اور ان کے لیے جن کے دل موہ لینا مقصود ہو؛ اور گردنوں (کو جوئے سے چھڑانے) کے لیے؛ اور کچلنے والی مالی ذمہ داریوں میں دبے ہوئے لوگوں کے لیے؛ اور اللہ کی راہ میں؛ اور فرزندِ راہ (مسافر) کے لیے۔ یہ اللہ کی طرف سے مقرر کیا ہوا فریضہ ہے اور اللہ خوب جانتا اور حکمت والا ہے۔

اس میں ابتدائی لفظ بہت اہم ہیں "جز این نیست"؛ اس کے سوا کچھ اور نہ کیا جائے۔ اس آیت میں آٹھ جامع مدات گنائی گئی ہیں، جو حکومت اور رعایا کی بہی خواہ حکومت کے سارے اخراجات پر حاوی ہیں۔ اس آیت میں صرف مسلمان رعایا سے وصول ہونے والے

ا۔ مسلمانوں میں ہارون رشید بلکہ اس سے بھی کچھ قبل کے مفصل موازنے اب تک تاریخ میں محفوظ ہیں کہ کس مد سے، کس مقام سے کتنی رقم وصول ہوتی تھی۔ غیر مفصل موازنے یعنی مجموعی آمدنی کا ذکر عہدِ بنی امیہ کے گویا آغاز سے ملتا ہے۔ صوبۂ عراق کی آمدنی تو حضرتِ عمرؓ کے زمانے سے معلوم ہے، اور ہر دور میں جو کمی زیادتی اس میں ہوتی رہی، اس کا بھی پتا چلتا ہے۔

مصرفوں کا ذکر ہے، غیر مسلم رعایا کے ٹیکس کے خرچ کرنے کے احکام دوسری آیتوں میں ہیں۔ موجودہ آیت کے سلسلے میں امام ابو یوسف کی کتاب الخراج ' میں حضرت عمرؓ کا یہ قول درج ہے کہ فقراء سے مسلمان محتاج مراد ہیں اور مساکین سے غیر مسلم مساکین۔ تیسرا زمرہ " عاملین " کے لیے ہے؛ اس میں سارا کشوری اور لشکری نظم و نسق شریک ہو جاتا ہے، گویا ملازمین سرکاری۔ چوتھی مد مولفۃ القلوب کے لیے ہے۔ اس کی تشریح ابو یعلیٰ الفراء نے اپنی " الاحکام السلطانیہ " میں یوں کی ہے :

> اس میں چار قسم کے لوگ شامل ہیں: پہلے وہ، جو مسلمانوں کی مدد کریں؛ دوسرے وہ، جو مسلمانوں کو نقصان پہنچانے سے باز رہیں؛ تیسرے وہ، جو اسلام قبول کرنا چاہیں؛ چوتھے وہ، جن کی وجہ سے ان کے عزیز اور رشتے دار مسلمان ہو سکیں ان میں سے ہر کسی پر یہ مد خرچ کی جاسکتی ہے، چاہے وہ مسلمان ہو یا غیر مسلم۔

گویا یہ آج کل کی اصطلاح میں " سیکرٹ فنڈ " ہے۔ پانچویں زمرے میں ' فقہاء اور مفسرین ' دو اخراجات شامل کرتے ہیں: ایک تو ملک میں پائے جانے والے غلاموں کو آزاد کرانا ' (ان کے آقاؤں کو معاوضہ دے کر)؛ اور دوسرے ملکی رعایا ' چاہے مسلمان ہو یا غیر مسلم، اگر وہ دشمن کے ہاتھ جنگ وغیرہ میں قید ہوگئی ہو، تو ان کی رہائی کے لیے فدیہ دینا۔ چھٹا زمرہ قرض اور مالی ذمہ داری سے دبے ہوئے لوگوں کا ہے۔ یہ فقراء و مساکین نہیں، جن کا اوپر ذکر آچکا ہے، بلکہ وہ لوگ ہیں جن کی ضرورت عارضی ہوتی ہے، مثلاً زلزلے یا طغیانی کے مصیبت زدہ، خون بہا ادا کرنے کے مستوجب وغیرہ۔ ایسے لوگوں کی بلا معاوضہ مالی اعانت بھی کی جاسکتی ہے، انھیں بلا سود قرض بھی دیا جاسکتا ہے جیسا کہ حضرت عمرؓ کے زمانۂ خلافت میں اکثر ہوتا رہا۔ ساتویں مد " فی سبیل اللہ " کی ہے جس میں فقہاء اور مفسر کے نزدیک سب سے پہلے ملک کا دفاع اور فوج آتے ہیں۔ اس کے بعد مسجدیں، مدرسے، اور سارے خیراتی کام ہیں۔ آٹھویں اور آخری مد " فرزندِ راہ '

کی بتائی گئی ہے۔ مسافروں کی مہمان نوازی صرف یہی نہیں کہ انھیں مفت کھانا کھلا دیا جائے، سفر کے لیے سڑکوں، پلوں کی تعمیر، جان و مال کی حفاظت کے لیے پولیس کا انتظام، حفظانِ صحت کے لیے دوا سازوں اور دوا فروشوں کی نگرانی اور شفاخانوں کا قیام، ان کے رہنے کے لیے ہوٹلوں، سرایوں کا انتظام وغیرہ۔ غرض وہ سارے انتظامات آجاتے ہیں۔ جن سے "فرزندِ راہ" کو جانی اور مالی حفاظت اور آرام مل سکتا ہے۔

متفرقات | مجھے تو کسی قدیم قانونی نظام میں "نیت" کا ذکر بھی نہیں ملا۔ یہ آنحضرت کے قول "انما الاعمال بالنیات" (اعمال نیتوں ہی پر مبنی ہیں) کے باعث اسلامی قانون، خاص کر فوجداری اور تعزیرات میں اہمیت کی حامل ہے۔ نابالغ بچے، مجنون، سہو اور غلط فہمی میں مبتلا شخص وغیرہ، اسی بنا پر مستوجب سزا قرار نہیں پاتے۔

تقابلی قانون بھی مجھے اوّلاً مسلمانوں کے ہاں ملتا ہے۔ "اختلاف الفقہا" نامی کتابوں میں نہ صرف یہ بتایا جاتا ہے کہ فلاں مسئلے میں کس کی کیا رائے ہے، بلکہ یہ بھی کہ ہر ایک فریق کی دلیل کیا ہے۔۔۔ پھر کسی بنیادی اختلاف کے نتائج اور تفرّعات کا ذکر ہوتا ہے۔

مسلمان فقہا نے اپنی قانونی کتابوں میں احکام کو چار حصوں میں تقسیم کیا ہے، عبادات، معاملات، عقوبات، اور وراثت۔ اس طرح یہ دینی اور دنیوی، روحانی اور مادّی، ساری زندگی کے احکام پر حاوی ہو جاتے ہیں بلکہ وراثت میں تو مرنے کے بعد اثر انداز ہونے والے احکام (وصیّت، تقسیم ترکہ وغیرہ) سے بھی بحث ہوتی ہے۔

آخر میں تدوینِ قانون کی تیز گامی کی طرف بھی اشارہ کیا جا سکتا ہے۔ زید بن علی (ف ۱۲۰ھ / ۷۳۸ء) کی کتاب قدیم ترین موجودہ کتاب ہے اور مذکورہ تقسیم پر مشتمل ہے اور امام محمد شیبانی (ف ۸۰۵ء) نے جو شارلمان کے معصر ہیں، "کتاب المبسوط" لکھی، جس کا نامکمل مخطوطہ، جو استانبول میں ہے، چار ہزار صفحوں پر مشتمل ہے۔ گویا رسول اکرم کی وفات کے سو سال کے اندر ایک ان پڑھ قوم تمدن کی اس سطح پر پہنچ گئی کہ دنیا کی تاریخ قانون میں اہم اضافوں کے قابل ہو جائے۔

اقبال کا تصوّرِ زماں

(تدریجی ارتقا)

مولانا شبیر احمد خاں غوری
شعبۂ تحقیق ۔ اجمل خاں طبّیہ کالج
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی
علی گڑھ

اقبال کا تصوّرِ زماں

(تدریجی ارتقا)

علامہ اقبال کی شاعرانہ عبقریت کا نمایاں وصف ان کا تفلسف ہے اور اُن کی فلسفیانہ تفکیر دو محوروں کے گرد حرکت کرتی ہے: ایک ان کا تصوّرِ خودی اور دوسرا ان کا مخصوص تصوّرِ زمان۔ پہلے مسئلے کے متعلق، جس میں وہ بڑی حد تک متاخر جرمن فلاسفہ سے متاثر ہوئے تھے، بہت کچھ کہا گیا ہے۔ دوسرے مسئلے کے متعلق، جس کا خیال انھوں نے فرانسیسی برگسان سے حاصل کیا تھا، ابھی بہت کچھ کہنا باقی ہے۔

علامہ اقبال خاندان کے کشمیری برہمن تھے۔ اسی لیے وہ اپنے آپ کو خاندانی فلسفی کہتے ہیں، فرماتے ہیں:

میں اصل کا سومناتی — آبا مرے لاتی و مناتی
ہے فلسفہ میرے آب و گل میں — پوشیدہ ہے ریشہائے دل میں
اقبال اگرچہ بے ہنر ہے — اس کی رگ رگ سے باخبر ہے

مگر وہ "بے ہنر" نہیں تھے۔ انھوں نے ۱۸۹۵ء میں پنجاب یونیورسٹی سے فلسفے میں ایم اے کیا تھا۔ زاں بعد انھوں نے اسی مضمون میں میونخ یونیورسٹی (جرمنی) سے پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری لی تھی۔ اس کے بعد بھی فلسفے کا مطالعہ برابر جاری رکھا، اور عملی زندگی میں آنے کے بعد بھی وہ فلسفے کی جدید ترین تحریکات سے باخبر رہے۔ ان چیزوں نے جلا دے کر سونے کو کندن بنا دیا۔

بایں ہمہ وہ "رسمی" فلسفی نہیں تھے۔ انھوں نے مسائلِ فلسفہ پر ایک پیشہ ور فلسفی کی طرح غور و خوض کر کے متعین مواقف اختیار نہیں کیے تھے۔ وہ بیرسٹر تھے اور بیرسٹری سے جو وقت بچتا تھا، اسے شعر و شاعری میں صرف کرتے تھے۔ مگر اپنی اس آخر الذکر مصروفیت کو بھی انھوں نے محض تفریحِ طبع یا وقت گزاری کا ذریعہ نہیں بنایا، بلکہ اس سے ایک عظیم تر مقصد کے حصول کا کام لیا۔ یہ مقصد تھا ایک مائل بزوال اور مفلوج العمل قوم میں، جس کی حالت

محکومی و مجبوری و نومیدیِ جاوید

کا مصداق بنی ہوئی تھی، حیاتِ تازہ کی روح پھونکنا۔

اقبال نے دیکھا کہ دنیا سے قدیم و جدید کی تمام پسماندہ اقوام کی طرح ان کی قوم میں بھی جذبۂ عمل کوشی اور بلند حوصلگی کا (جس کے لیے انھوں نے "خودی" کی اصطلاح وضع کی تھی) فقدان ہے۔ اس لیے انھوں نے اس کی "خودی" کو ابھارنے اور اسے جذبۂ عمل کوشی سے سرشار کرنے کے لیے اپنی شاعری اور فلسفے کو وقف کر دیا۔ ایک نقیبِ ملت کی حیثیت سے وہ کہہ سکتے تھے:

خودی کو کر بلند اتنا کہ، ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے: بتا، تیری رضا کیا ہے؟

مگر یہ مسئلے کا وقتی حل ہے؛ دیرپا اثر کے لیے قوم کے مزاج اور اندازِ فکر میں انقلابی تبدیلی کی ضرورت ہے کیونکہ اجتماعی نفسیات کے ماہرین جانتے ہیں کہ مسئلہ "جبر و اختیار" کی

حقیقت جو کچھ ہو، عملاً قومیں اپنے دورِ عروج میں "اختیار" کی اور عہدِ زوال میں "جبر" کی قائل ہوا کرتی ہیں۔ اس لیے ایک حقیقت پسند مفکّر اور دور اندیش مصلح کی حیثیت سے اقبالؔ نے بھی اپنے پیغامِ عمل کو فلسفۂ "اختیار" کی بنیاد پر استوار کرنا چاہا۔

لیکن مشکل یہ بھی کہ اگر مشرق "مقدّر پرستی" کے واہمہ میں گرفتار تھا، تو مغرب سائنس کی تابحدِ ثریا پہنچی ہوئی ترقّی کے پیشِ نظر "میکانکی جبر و لزوم" (Ueterminism,) میں مبتلا تھا۔ انیسویں صدی کا نصفِ آخر سائنس بالخصوص میکانکیت کی ادعائیت کا نقطۂ عروج ہے۔ طبیعیاتی علوم خصوصیت سے اس خوش فہمی میں مبتلا تھے کہ انھوں نے قوانینِ فطرت کو دریافت کر لیا ہے اور وہ دیئے ہوئے "معطیات" (Data,) سے مستقبل کی پیشنگوئی کر سکتے ہیں۔ بالفاظِ دیگر کائنات ایک بندھے ٹکے نظام کو نام تھی، جو علّت و معلول کے ناقابلِ شکست جال میں جکڑا ہوا تھا۔

بعد میں یہ خوش فہمی طبیعیاتی علوم سے بڑھ کر حیاتیاتی علوم میں اور آخر کار نفسیاتی علوم کے دائرے میں بھی سرایت کر گئی۔ اس کا نتیجہ ایک شدید قسم کے "جبر و لزوم" کی شکل میں نکلا، جہاں آزادیِ انتخاب اور حرّیتِ عمل بےمعنی لفظ تھے۔ سائنس کی ترقّی کے ساتھ "جبر و لزوم" کا یہ عقیدہ بھی شدید سے شدید تر ہوتا گیا اور اس کے نتیجے میں یاس و قنوطیت اور تشکیک و ارتیابیت بھی بڑھتی گئی۔

اس صورتِ حال نے "حرّیتِ عمل" اور "ارادۂ مختار" (Free will,) کو

ہے یہ وہ لفظ کہ شرمندۂ معنی نہ ہوا

کا مصداق بنا دیا۔ مگر یہ کوئی پسندیدہ صورتِ حال نہ تھی۔ اس لیے سنجیدہ مفکّرین نے اس کی اصلاح کی کوشش کی۔ ان مصلحین میں دو نام خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں: کانٹ اور برگساں۔ لیکن کانٹ نے "اختیار" (Freedom of will,) کو "اشیا بانفسہا" (Things- in-themselves,) کے حریمِ مقدّس میں جا بٹھایا، جس کے

متعلق برگساں کہتا ہے کہ اس کے پُراسرار آستانے تک تمھارے شعور کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ برگساں نے جو اس مقدّس تصوّر کو دنیا سے آب و گِل ہی تک محدود رکھنا چاہتا تھا، اس گتھی کو "زمانِ حقیقی" یا "دورانِ خالص" (Duree Reele,) اور "پیمائشی زمان (Serial Time,)" کی تدقیق کے ذریعے سُلجھایا اور اس بحث پر ایک مستقل کتاب بعنوان "شعور کے قریبی معطیات" (Essai sur la Donnees immediates de la Conscience,) لکھی۔ وہ اس کے مقدمے میں لکھتا ہے:

> جو مسئلہ میں نے بحث وتمحیص کے لیے منتخب کیا ہے، وہ .... ارادۂ مختار کا مسئلہ ہے۔ اس سلسلے میں مَیں یہ ثابت کرنا چاہتا ہوں کہ قائلینِ جبر ولزوم اور ان کے مخالفین کے مابین جو بھی نزاع ہے، اُس کے اندر مدّت و امتداد، تعاقب و تداول اور ہم وقتی، نیز کمیّت اور کیفیت کے درمیان ایک سابقہ خلط مبحث مضمر ہے۔ اگر ایک مرتبہ یہ خلط مبحث رفع ہو جائے، تو غالباً ہم دیکھ لینگے کہ وہ تمام اعتراضات بھی غائب ہو جاتے ہیں، جو ارادۂ مختار، اُس کی حدود و تعریفات نیز خود مسئلۂ جبر و اختیار کے خلاف وارد کیے جاتے ہیں۔ پیشِ نظر کتاب کے تیسرے حصّے کا مقصد اسی بات کو ثابت کرنا ہے۔

اسی طرح جب پادری دُوتارکودے نے اپنے مقالے "کیا برگساں موحّد ہے؟" میں اُس پر لامذہبیت کا الزام لگایا، تو اُس نے اپنی تصانیف کی مدد سے اپنی مذہب نوازی کا ثبوت دیا اور لکھا:

> جو ملحوظات میرے مقالہ "شعور کے قریبی معطیات" میں پیش کیے گئے ہیں، وہ "ارادۂ مختار" کے واقعی ہونے کو ثابت کرتے ہیں۔

"شعور کے قریبی معطیات" برگساں نے ۱۸۸۷ء میں لکھی تھی۔ ۱۹۱۰ء میں ایف، ایل، پوگسن نے (Time and Free Will,) کے عنوان سے اس کا انگریزی میں ترجمہ کیا۔ یہ

ترجمہ اقبال کی نظر سے بھی گزرا۔ چونکہ اس کا مرکزی خیال "آزادیِ انتخاب" اور "ارادۂ حتاد" کا اثبات تھا اور علامہ بھی اسی کی تلاش میں تھے، لہٰذا انھوں نے اس سے استفادہ کرنے میں کوئی تاخیر نہیں کی۔ یہی نہیں بلکہ وہ آخر تک برگسان کے اس تصورِ زمان سے متاثر رہے، چنانچہ "خطبات" میں فرماتے ہیں:

> معاصر فکر کے نمایندوں میں برگسان تنہا مفکر ہے، جس نے زمانے کے باب میں "دورانِ خالص" کا بڑا عمیق مطالعہ کیا تھا۔

بہرحال علامہ نے سب سے پہلے اس مسئلے کو "اسرارِ خودی" میں پیش کیا، جسے غالباً انھوں نے ۱۹۱۳ء میں لکھنا شروع کیا تھا۔

اس سے پہلے انھوں نے اس مسئلے سے کوئی تعرض نہیں کیا، حتیٰ کہ "فلسفۂ عجم" میں بھی، جس میں انھوں نے اسلامی عہد کے ایران کی فلسفیانہ تحریکوں کا جائزہ لینے کی کوشش کی ہے، اس مسئلے کی طرف اشارہ تک نہیں ملتا، انھوں نے کسی مفکر کے تصورِ زمان سے اعتنا نہیں کیا۔ اسی طرح "بانگِ درا" میں بھی جس کا بیشتر حصہ ۱۹۱۰ء سے قبل کی نظموں پر مشتمل ہے، کہیں مسئلۂ زمان کے ساتھ تعرض نظر نہیں آتا۔ اس باب میں ان کی کامل خاموشی اسی بات کی دلیل ہے کہ اس وقت تک انھوں نے "مسئلۂ زمان" کے موضوع پر کچھ لکھنا تو درکنار، سوچا بھی نہیں تھا۔

مسئلۂ زمان کا پہلی مرتبہ ذکر "اسرارِ خودی" میں ملتا ہے۔ مگر چونکہ وہ اپنے لیے "افرنگ زدگی" کا طعنہ سننا نہیں چاہتے تھے، لہٰذا انھوں نے زمانے کے برگسانی تصور کو جو حریتِ عمل کے فلسفے کی کلید تھا، اسلامی الاصل بتانے کے لیے امام شافعی کا مقولہ "الوقت سیف" سے ماخوذ قرار دیا:

سبز باد اخاکِ پاکِ شافعی — عالمے سرخوش زتاکِ شافعی
فکرِ او کوکب زگردوں چیدہ است — "سیفِ برّاں" وقت را نامیدہ است

یہی نہیں، بلکہ اس فلسفیانہ توضیح پر ایمان و ایقان حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ کا اُسوہ بلکہ حضرت موسیٰ کلیم اللہ کا ورثہ بتایا :

من چہ گویم، سرّ این شمشیر چیست / آب اُو سرمایہ دار از زندگی است
در کفِ موسیٰ ہمین شمشیر بود / کارِ اُو بالاتر از تدبیر بود
سینۂ دریائے احمر چاک کرد / قلزمے را خشک مثلِ خاک کرد
پنجۂ حیدر کہ خیبر گیر بود / قوّتِ اُو از ہمین شمشیر بود

مسئلۂ زمان فلسفیانہ تفکیر کے دقیق ترین مسئلوں میں سے ہے، جہاں عوام تو درکنار، خواص فلاسفہ میں بھی بُعدالمشرقین ہے۔ ایک جانب میک ٹیگرٹ ہے، جو سرے سے زمانے کے وجودِ حقیقی ہی کا منکر ہے اور دوسری جانب الیگزنڈر ہے جو (Space-Time,) ہی کو کائنات کا مبدءِ اوّلین سمجھتا ہے۔ مگر علّامہ نے برگسانی تصوّرِ زمان کے ساتھ اعتنائے مفرط کی رَو میں اسے اسلام و کفر کا معیار قرار دیا اور زمانے کے عام فہم تصوّر (گاہ شماری و وقت پیمائی) کو کافرانہ اندازِ فکر (زُنّار بردوشی و باطل فروشی) بتانے پر اصرار کیا :

اے اسیرِ دوش و فردا! در نگر / در دلِ خود عالمِ دیگر نگر
در گِلِ خود تخمِ ظلمت کاشتی / وقت را مثلِ خطے پنداشتی
باز با پیمانۂ لیل و نہار / فکرِ تو پیمود طولِ روزگار
ساختی این رشتہ از زنّارِ دوش / گشتہ مثلِ بتاں باطل فروش

اسی مثنوی میں "زروانی دہریت" کا بھی افتتاح فرمایا ہے۔ زروانی دہریت کی رو سے مبدءِ اوّلینِ کائنات زمانہ ہے۔ چنانچہ مارٹن ہیگ لکھتا ہے :

سب سے پہلا یونانی مصنف جو اس بات کا حوالہ دیتا ہے، ڈمسیقوس ہے۔ وہ اپنی کتاب مبادیِ اوّلیہ میں لکھتا ہے : مجوسی اور تمام دوسری آرین قومیں جیسا کہ اوڈیمس لکھتا ہے، بعض مکان کو اور بعض زمان کو علّتِ کلّیہ سمجھتی تھیں، جس سے اچھے اور

نیک دیوتا نیز شریر روحیں پیدا ہوئیں۔
اسی طرح کرسٹن سین لکھتا ہے:

اوستا کے باب گاتھا (یاسنا، ۳۰-۳۰) میں روحِ خیر اور روحِ شر کے متعلق لکھا ہے کہ وہ دو ابتدائی روحیں ہیں، جن کے نام توامانِ اعلیٰ ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ زرتشت نے ایک قدیم تراصل کو جوان دونوں روحوں کا باپ ہے، تسلیم کیا ہے۔ ارسطو کے ایک شاگرد ایوڈیموس کی روایت کے مطابق ہخامنشیوں کے زمانے میں اس خدائے اوّلین کی نوعیت کے بارے میں بہت اختلاف تھا: بعض اس کو مکان (تھواش بزبانِ اوستائی) سمجھتے تھے اور بعض اس کو زمان (زروان بزبانِ اوستائی وزُروان یا زُردان بزبان پہلوی) تصور کرتے تھے۔ بالآخر دوسرا عقیدہ غالب آیا اور اسی زروانی عقیدے کو متھرا پرستوں نے اختیار کر لیا۔

یہ تھی ایرانِ قدیم کی "زروانیت" جس کی رُو سے کائنات کا مبدء اوّلین "زمانہ" یا "زروان" تھا۔ علامہ بھی "اسرارِ خودی" میں کہتے ہیں کہ سارا ہنگامۂ وجود وشہود اسرارِ وقت کا نتیجہ ہے:

این وآں پیدا است از رفتارِ وقت زندگی سرّے است از اسرارِ وقت
عیش و غم عاشورو ہم عید است وقت سرِّ تابِ ماہ و خورشید است وقت
زندگی از دہر و دہر از زندگی است "لاتسبّوا الدّھر" فرمانِ نبی است

اس زروانی دہریت کے ساتھ ساتھ انھوں نے زمانے کے قدم و دوام کی بھی تعلیم دی ہے، جو اسلامی اصولوں کی رُو سے صرف ذاتِ باری کے ساتھ مخصوص ہے:

اصلِ وقت از گردشِ خورشید نیست "وقت جاوید است" و خور جاوید نیست

زمانے کا یہ برگسانی تصوّر، جو نوفلاطونی فلسفی دمسقیوس سے ماخوذ ہے، علامہ اقبال کو اس درجہ پسند آیا کہ انھوں نے اسے اپنی آیندہ تفکیر کا اصل الاصول بنا لیا۔ لیکن برگسان نے "دورانِ خالص"

Duree Reele, کی بازیافت کے بعد اپنے تخیل کے سندِ بادپیا کی لگام کھینچ لی تھی مگر علامہ نے اُسے اس بادپیائی کے لیے مطلق العنان چھوڑ دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس اعتنا سے معرّا نے انھیں بھی اسی راہ پر ڈال دیا، جس پر قبلِ ساسانی دور کے ایرانی متفکرین کو ڈال دیا تھا؛ اور آخر تک وہ اپنی تخیل کی بے راہروی پر متنبّہ نہ ہو سکے۔

اس بیراہروی میں مزید سرعت اسپنگلر کی کتاب "زوالِ غرب Decline of the West,) اور ایس۔ الیگزنڈر کی کتاب "مکان، زمان اور الٰہ" (Space, Time and Diety.,) کے مطالعے سے ہوئی، جن کے اشارے "خطبات" میں ملتے ہیں۔ ممکن ہے، یہ کتابیں علاّمہ کے مطالعے میں ۱۹۲۰ء کے قریب آئی ہوں۔ بہرحال اس سے ان کی بیراہروی میں شدت بڑھ گئی۔

چنانچہ جب ۱۹۲۲ء میں "پیامِ مشرق" شائع ہوئی، تو اس میں انھوں نے زمانے کو ایک قاہر دیوتا کی شکل میں پیش کیا، جو ان تمام صفات سے متصف ہے جو عامۂ اہلِ اسلام صرف خدا سے قاہر و فعّالٌ لما یُرید کی ذات میں ثابت کرتے ہیں: "نوائے وقت" میں فرماتے ہیں؛

خورشید بدامانم، انجم بگریبانم   در من نگری ہیچم، در خود نگری جانم
در شہر و بیابانم، در کاخ و شبستانم   من دردم و درمانم، من عیشِ فراوانم
من تیغِ جہاں سوزم، من چشمۂ حیوانم

چنگیزی و تیموری، مشتے ز غبارِ من   ہنگامۂ افرنگی یک جستہ شرارِ من
انسان و جہانِ او، از نقش و نگارِ من   خونِ جگرِ مرداں، سامانِ بہارِ من
من آتش سوزانم، من روضۂ رضوانم

علامہ نے "اسرارِ خودی" میں بھی زمانے کو ایک پُر اسرار طاقت کی حیثیت سے پیش کیا تھا؛

گردشِ گردونِ گرداں دیدنی است | انقلابِ روز و شب فہمیدنی است
تو کہ از اصلِ زماں آگہ نۂ | از حیاتِ جاوداں آگہ نۂ
این و آں پیدا است از رفتارِ وقت | زندگی سرّے است از اسرارِ وقت

لیکن "پیامِ مشرق" میں تو انھوں نے اسے ایک با جبروت دیوتا ہی بنا ڈالا۔ یہی نہیں، بلکہ جمہور متکلمین و حکماء کے برخلاف ذاتِ باری تعالیٰ کو بھی زمانی قرار دے دیا:

من کسوتِ انسانم، "پیراہنِ یزدانم"

یہ الیگزنڈر کی تعلیم کا نتیجہ ہے۔ وہ بھی ذاتِ باری کو "زمان۔مکان" میں ملفوف بتاتا ہے[۱]۔

۱۹۲۸ء۔۱۹۳۰ء کا زمانہ علّامہ کی تفکیری سرگرمیوں میں بہت اہم ہے کیونکہ اسی زمانے میں وہ اپنے مشہور خطبات "الہیّاتِ اسلامی کی تشکیلِ جدید" کی ترتیب میں مصروف نظر آتے ہیں۔ دیگر مسائل کے علاوہ مسئلۂ زمان بھی خصوصیت سے ان کے غور و فکر کا موضوع تھا۔ اس سلسلے میں انھوں نے یورپی مفکّرین کے علاوہ اسلام و مفکّرینِ اسلام کا بھی مطالعہ کیا۔ مگر برگسانی تصوّرِ زمان سے متاثر ہونے کے نتیجے میں اور پھر اسپنگلر اور الیگزنڈر کی تصانیف کے مطالعے کے بعد "زروانیت" ان کے مزاج میں اس درجہ راسخ ہو چکی تھی کہ اسلام کی تعلیمات اور مفکّرینِ اسلام کے افکار کے مطالعے سے بھی اس کی اصلاح نہ ہو سکی، بلکہ خود یہ زروانیت پسندی ہی اسلام و مفکّرینِ سلام کے باب میں ان کے سوءِ فہم کا باعث بن گئی۔

الیگزنڈر وغیرہ کے زیرِ اثر علّامہ اب زمانے کو "حقیقتِ مطلقہ" سمجھنے لگے تھے۔ مگر یا تو خود علّامہ کو اس بات کا احساس ہوا، یا شاید اُن کے کچھ نیک نیت نقّادوں نے انھیں متوجہ کیا کہ یہ عقیدہ اسلام کی بنیادی تعلیمات کے منافی ہے۔ تاہم وہ اس سے رجوع فرمانے کے لیے

۱۔ مکان، زمان اور الٰہ، ۲: ۳۹۴

تیار نہ تھے؛ اس کے برخلاف اپنے اصرار کی تائید میں وہ عقلی اور نقلی شواہد کی تلاش میں لگ گئے۔

اسی زمانے میں انھیں بتایا گیا کہ "صدرا" اور "شمس بازغہ" میں زمانے کے مختلف مذاہب کے ضمن میں ایک مذہب یہ بھی ہے کہ زمانہ خدا ہے۔ لہٰذا علامہ کو اس مذہب کے علمبردار کی جستجو ہوئی، تاکہ اپنے مسلک کا سلسلہ وہ اس سے جوڑ سکیں۔ انھیں کسی نے یہ بھی بتایا کہ صحیح بخاری میں اسی مضمون کی ایک حدیث بھی موجود ہے۔ ظاہر ہے کہ حدیث سے اپنے موقف کی تائید ہو سکے، تو اس سے بہتر کیا بات ہو سکتی ہے! آن کا یہ بھی خیال تھا کہ یہودی فلسفی موسیٰ بن میمون کا یہ عقیدہ کہ "خدا کے لیے کوئی مستقبل نہیں ہے، بلکہ وہ زمان کو لحظہ بلحظہ پیدا کرتا ہے"؛ کسی مسلمان مفکّر کی خوشہ چینی کا نتیجہ ہے۔ علاّمہ اس زمانے میں "زمان کی حقیقت فلسفۂ اسلام کی تاریخ میں" کے عنوان سے ایک مضمون لکھنے کا بھی ارادہ کر رہے تھے۔

اپنے ان خیالات کی تحقیق کے لیے علامہ کی نگہِ انتخاب مولانا سید سلیمان ندوی پر پڑی؛ ۷ر مارچ ۱۹۲۸ء کو انھوں نے سیّد صاحب کی خدمت میں حسب ذیل استفسار روانہ کیا:

> شمس بازغہ یا صدرا میں جہاں زمان کی حقیقت کے متعلق بہت سے اقوال نقل کیے ہیں، ان میں ایک قول یہ ہے کہ زمان خدا ہے۔ بخاری میں ایک حدیث بھی اسی مضمون کی ہے لاتسبوا الدہر الخ کیا حکمائے اسلام میں سے کسی نے یہ مذہب اختیار کیا ہے؟ اگر ایسا ہو تو یہ بحث کہاں ملیگی؟

غالباً سیّد صاحب مرحوم نے اس استفسار کا کوئی جواب نہیں دیا۔ البتہ "اقبالنامہ" میں اس پر حسب ذیل حاشیہ ملتا ہے:

> اقبال مرحوم کی اس بحث سے بڑی دلچسپی تھی۔ میں نے اس پر لاہور میں ان کی ایک تقریر بھی سنی تھی۔ اخیر زمانے میں میرے دل میں علامہ ابن قیّم کی تصانیف سے

ایک حقیقت فہم میں آئی، مگر افسوس کہ اس زمانے میں مرحوم بیمار تھے؛ انتظار تھا
کہ وہ تندرست ہوں، تو اُن کو سناؤں، مگر افسوس
جڑ کٹ گئی نخلِ آرزو کی
مجھے یقین ہے کہ وہ اگر اس کو سنتے تو ضرور خوش ہوتے۔

مگر اس حاشیے سے علامہ کے استفسار کے جواب پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔ کاش سید صاحب اس تقریر کے خط و خال ہی سے مطلع فرما دیتے، جو انھوں نے اس موضوع پر لاہور میں علامہ کی زبان سے سنی تھی، یا کم از کم ابن قیم کی تصانیف کے مطالعے کے بعد جو موقف اختیار کیا تھا اور جسے وہ علامہ کو سنانا چاہتے تھے، اسے ہی نقل کر دیتے، تاکہ یہ معلوم ہو جاتا کہ ابن قیم کی توجیہ اُن توجیہات سے مختلف تھی، جو عامۂ متکلمین و فلاسفہ نے بیان کی ہیں، یا نہیں۔

اس کے بعد علامہ تقریباً چھ سال تک "زمانہ" کے باب میں مفکرینِ اسلام کے نظریات سے واقف ہونے کے لیے سید سلیمان ندوی مرحوم سے استفادے کی کوشش کرتے رہے، مگر نتیجہ ڈھاک کے تین پات سے زیادہ نہ نکلا۔ اس ضمن میں علامہ کی بنیادی غلطی یہ تھی کہ

آنچہ خود داشت، ز بیگانہ تمنا می کرد

دریافت طلب مسئلہ اس نوعیت کا تھا کہ اس کا اطمینان بخش جواب کوئی ندوہ کا فاضل تو درکنار معقولات نواز خیرآبادی مدارس کا کوئی استاد بھی نہیں دے سکتا تھا۔ اس کا تشفی بخش جواب تو وہی عبقری روزگار مہیا کر سکتا تھا، جس نے پہلی مرتبہ "مشرق میں ایرانی مابعد الطبیعیات" کے ارتقا پر مقالہ لکھا تھا، جو عہدِ اسلام کی مابعد الطبیعیاتی سرگرمیوں کے علاوہ ایک جانب اُن کی پیشرو یونانی اور ایرانی حکما، کی تفکیری مساعی، اور دوسری جانب اُن کے (مسلمانوں کے) بعد آنے والے یورپی حکما کی فلسفیانہ سرگرمیوں سے اُن کے صحیح پس منظر میں واقف

تھا۔ اگر "فلسفۂ عجم" کا مصنف (علامہ اقبال) بنفسِ نفیس مختلف مآخذ و مصادر سے فکرِ انسانی کا ایک منظم جائزہ مرتب کرتا، تو وہ یقیناً اس ژولیدگیِ تخیل کا شکار نہ ہوتا، جس پر تنبہ کا اُسے ہندستانی علما کی خاموشی کی وجہ سے کوئی موقع نہیں مل سکا۔

علامہ کی دوسری کوتاہی یہ تھی کہ انھوں نے اپنے شکوک کے ازالے اور مسئلے کی توضیح کے لیے ٹھیک انتخاب نہ کیا۔ سید صاحب کا علم و تبحر، اُن کا وسیع و عمیق مطالعہ، تاریخ، ان کا ادبی ذوق، ہر چیز اپنی جگہ مسلّم، مگر مرحوم و مغفور معقولات کے مردِ میدان نہیں تھے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ علامہ کے اصرار کے باوجود نہ تو سید صاحب انھیں کوئی تشفی بخش جواب دے سکے، نہ اُن کی بیراہروی (زروانیت نوازی) پر انھیں ٹوک سکے :

کیں رہ کہ تو میروی بترکستان است

غرض اس وقت تک صورتِ حال یہ تھی کہ علامہ کو فخرالدین رازی کی "المباحث المشرقیہ" (جس کی "الکتاب الثانی" کے "الجملۃ الاولیٰ" کے "الفن المحاسن" کی آخری دس فصلیں (ص ص ۶۴۲ - ۶۷۹) "زمان" کی ابحاث پر مشتمل ہیں) دیکھنے کو بھی نہیں ملی تھی، چنانچہ انھوں نے سید صاحب کے نام اپنے مکتوب ۱۸ مارچ ۱۹۲۸ء میں لکھا تھا :

> "مخدومی السلام علیکم ..... ایک زحمت دیتا ہوں۔ معاف فرمائیےگا۔ مباحثِ شرقیہ لاہور میں دستیاب نہیں ہو سکتی۔ کیا یہ ممکن ہے کہ آپ زمان کے متعلق امام رازی کے خیالات کا خلاصہ قلم بند فرما کر مجھے ارسال فرما دیں۔"
>
> (معارف اکتوبر ۱۹۵۴ء : ۳۰۹) "

معلوم نہیں سید صاحب مرحوم نے مطلوبہ خلاصہ بھیجا یا نہیں! اور اگر بھیجا، تو کب بھیجا! لیکن اگر بھیجا بھی ہو، تو علامہ نے "خطبات" پر نظرِ ثانی میں اُس سے کوئی مدد نہیں لی۔ کیونکہ مطبوعہ "خطبات" میں اس کی کوئی داخلی یا خارجی شہادت نہیں ملتی؛ صرف اس

کتاب کا حوالہ ملتا ہے۔ غالباً اواخرِ ۱۹۳۳ء سے قبل انھیں اس کتاب کے مطالعے کا موقع نہیں ملا۔ اس وقت تک انھیں اس بات کا بھی کوئی علم نہیں تھا کہ متکلمین و متصوفین میں سے کس کس نے اور کس کتاب میں "ماہیتِ زمان" کی بحث پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ چنانچہ سید صاحب ہی کے نام دوسرے مکتوب مورخہ ۸ اگست ۱۹۳۳ء میں لکھتے ہیں :

" مخدومی ! السلام علیکم - چند ضروری امور دریافت طلب ہیں، جن کے لیے زحمت دے رہا ہوں - ازراہِ عنایت معاف فرمایئے :

(۱) حضرت محی الدین ابن عربی کی فتوحات یا کسی اور کتاب میں حقیقتِ زمان کی بحث کس جگہ ہے ؟ حوالے مطلوب ہیں -

(۲) حضراتِ صوفیہ میں اگر کسی اور بزرگ نے بھی اس مضمون پر بحث کی ہو تو اس کے حوالے سے بھی آگاہ فرمایئے -

(۳) متکلمین کے نقطۂ خیال سے حقیقتِ زمان یا آنِ سیال پر مختصر اور مدلل بحث کونسی کتاب میں ملیگی ؟ امام رازی کی مباحثِ مشرقیہ میں آج کل دیکھ رہا ہوں "

(ایضاً : ۲۱۴)

اسی تاریخ (۸ اگست ۱۹۳۳ء) کو انھوں نے اسی مضمون کا ایک خط پیر سید مہر علی شاہ گولڑوی کے نام بھی لکھا[۲] :

جناب کے اخلاقِ کریمانہ سے بعید نہ ہوگا، اگر ان سوالات کا جوابِ شافی مرحمت فرمایا جائے :

(۱) اول یہ کہ حضرت شیخ اکبر نے تعلیمِ حقیقتِ زمان کے متعلق کیا کہا ہے، اور ائمۂ متکلمین سے کہاں تک مختلف ہے ؟

---

۲ - اقبالنامہ ۱ : ۲۲۳

(۲) یہ تعلیم شیخ اکبر کی کون کون سی کتب میں پائی جاتی ہے اور کہاں کہاں؟ اس سوال کا مقصود یہ ہے کہ سوالِ اوّل کے جواب کی روشنی میں خود بھی ان مقامات کا مطالعہ کر سکوں۔

(۳) حضراتِ صوفیا میں سے اگر کسی اور بزرگ نے بھی حقیقتِ زمان پر بحث کی ہو، تو اُن بزرگ کے ارشادات کے نشان بھی مطلوب ہیں۔

معلوم نہیں، پیر سید مہر علی شاہ نے کوئی جواب دیا یا نہیں۔ لیکن سید سلیمان ندویؒ نے علامہ کے اگلے تقاضوں کے بعد شیخ ابن عربیؒ کے خیالاتِ متعلقہ حقیقتِ زمان کا خلاصہ بھیجنے کا وعدہ کیا۔ متعدد تقاضوں کے بعد سید صاحب نے موعودہ خلاصہ بھیج دیا، جو علامہ کو ۱۵ دسمبر ۱۹۳۳ء کو ملا۔ اس خلاصے کی نقل نہیں مل سکی (ممکن ہے، اقبال کے ورثہ کے پاس پاکستان میں موجود ہو)۔ شاہ معین الدین احمد ندوی صاحب نے میرے استفسار کے جواب میں لکھا تھا:

سید صاحب اپنے خطوط کی نقل نہیں رکھواتے تھے۔ اس لیے اقبال کے نام ان کے خطوط کی اصل و نقل یہاں نہیں ہے۔

اگر اس خلاصہ کی نقل مل جاتی، تو معلوم ہوتا کہ شیخ اکبر کے "تصوّرِ زمان" کو سید صاحب نے کس طرح سمجھا اور علامہ نے اُسے کیا سمجھا۔ ویسے سید صاحب نے علامہ کے مکتوب مورخہ ۸ اگست ۱۹۳۳ء کے استفسار نمبر (۳) "متکلمین کے نقطۂ خیال بابت حقیقتِ زمان و آنِ سیال" کے جواب میں شاید "شرح المواقف" نیز مولانا برکات احمد ٹونکی کے رسالے "اتقان العرفان فی ماہیۃ الزمان" کے مطالعے کا مشورہ دیا تھا اور علامہ نے دونوں کا مطالعہ بھی شروع کر دیا، جیسا کہ اپنے مکتوب مورخہ ۴ ستمبر ۱۹۳۳ء میں لکھا ہے[۳]:

'مخدومی، السلام علیکم ..... رسالہ اتقان فی ماہیۃ الزمان آج مل گیا ..... شرحِ مواقف دیکھ رہا ہوں .....'

۳۔ معارف اکتوبر ۱۹۵۴ء : ۳۱۴

"شرح المواقف" کو علامہ نے کہاں تک سمجھا' اس کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ اُن کے بعد کے افادات میں نہ اس کا کہیں حوالہ ہے' نہ اُس کی تعلیمات کا کوئی ادنیٰ سا اثر تھا اور نہ اُن کی پیراہیروی ("زروانیت پسندی" جس کی رُو سے زمانہ تنہا یا متعدد خداؤں میں سے ایک خدا ہے جیسا کہ فرقۂ زروانیہ کا عقیدہ تھا) میں کوئی تعدیل۔ رہی "اتقان العرفان فی ماہیۃ الزمان" کی فہم و درایت جس کے متعلق انھوں نے ۱۷ ستمبر ۱۹۳۳ء کو سید صاحب کو لکھا تھا:

> مولوی سید برکات احمد صاحب کا رسالہ میں نے دیکھا ہے۔ انشاءاللہ اسے سبقاً سبقاً پڑھونگا۔ مسئلہ آن کے متعلق ابھی تک مشکلات باقی ہیں.... مولوی سید برکات احمد مرحوم نے دہر اور زمان میں امتیاز کر کے کسی قدر مشکلات کو کم کرنے کی کوشش کی ہے لیکن حق یہ ہے کہ مسئلہ نہایت مشکل ہے ......

اس مکتوب میں خط کشیدہ جملہ سے اُس کی حقیقت

سخن فہمی عالم بالا معلوم شد

کا مصداق نظر آتی ہے۔ دہر اور زمان کی تدقیق مولانا برکات احمد کی طبعزاد نہیں ہے، بلکہ اُن سے سینکڑوں سال پہلے کے مفکرین کی ہے۔ نیز نہ تو وہ (مولانا برکات احمد)' نہ ان کے اسلاف (اشعری متکلمین ہوں یا غیر اشعری) ہی اس تدقیق کے قائل تھے، بلکہ یہ اُن کے مخالفوں (فلاسفہ) کی کاوش کا نتیجہ ہے' جسے انھوں نے مسئلۂ زمان کے باب میں اپنے موقف پر متکلمین کے اعتراض کے جواب میں وضع کیا تھا۔

اسی زمانے میں علامہ گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے انگلستان تشریف گئے۔ مولوی عبدالشاہد خاں شروانی نے "باغی ہندوستان" میں لکھا ہے کہ یورپ جانے سے پہلے میر غلام بھیک نیرنگ کی معرفت علامہ نے مولانا معین الدین اجمیریؒ سے مسئلۂ زمان پر ایک تقریر لکھائی تھی' جسے اساس بنا کر انھوں نے یورپ میں زمانہ کے باب میں اسلام کے موقف پر لیکچر دینے تھے۔ مجھے شبہہ ہے کہ علامہ اپنے یورپی مفکرین کے طویل مطالعے اور اس سے بھی

زیادہ اپنی زردانیت پسندی کے باعث مولانا اجمیری کی اس تقریر سے کوئی فائدہ نہیں اُٹھا سکے ہونگے۔ وہ اسلامی افکار تو درکنار، ان افکار کے علمبرداروں کے نام سے بھی اچھی طرح واقف نہیں تھے۔ اسلامی فکر میں زمانے کے تصور کے ارتقا کی تاریخ میں "میر باقر داماد" کا نام سنگِ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ انھیں نے "معیتِ دہریہ" کا مسئلہ وضع کیا تھا، جس پر ان کے اور ملا محمود جونپوری کے متبعین کے درمیان عرصے تک قلمی نزاع چلتی رہی تا آنکہ ملا امان اللہ بنارسی نے اس پر محاکمہ کیا۔ میر باقر داماد نے صراحۃً اپنی توضیحات میں افلاطون کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے کہ زمانہ آسمانوں کی تخلیق کے ساتھ وجود میں آیا ہے۔ مگر علامہ نے "خطبات" میں اس قول کو خود انھیں کا مخصوص مذہب بنا دیا۔ مگر یہ تو اتنی حیرت انگیز بات نہیں ہے۔ اس سے زیادہ مضحکہ خیز یہ ہے کہ انھوں نے ایک "میر باقر داماد" کی دو شخصیتیں یعنی "ملا باقر" اور "میر داماد" بنا ڈالیں۔ چنانچہ خطبات میں فرماتے ہیں[۴]:

> یہ ہے، میر داماد اور ملا باقر کا مدعا، جب وہ (دونوں) کہتے ہیں کہ زمانہ عملِ تخلیق کے ساتھ وجود میں آیا۔

اسی طرح بقول خلیفہ عبدالحکیم (مصنفِ "فکرِ اقبال") علامہ فرماتے ہیں کہ جب میں گول میز کانفرنس کے سفر کے دوران میں برگساں سے ملا اور انھیں بتایا کہ محمد رسول اللہ علیہ وسلم نے زمانے کے متعلق فرمایا ہے کہ "زمانے کو گالیاں نہ دو کیونکہ میں زمانہ ہوں"، تو وہ سُن کر اُچھل پڑا کہ ایک نبیِ عظیم کے قلب پر بھی وہی حقیقت وارد ہوئی، جسے وہ استدلال اور ذاتی وجدان کی بنا پر عمر بھر دُنیا کے سامنے پیش کرتا رہا۔ اسلامی فکر کی چہاردہ صد سالہ تاریخ میں اشدّ مخالفین کو بھی اس حدیثِ نبوی (لاتسبّوا الدّھر) کے باب میں اس بے ادبی کی کبھی جرأت نہیں ہوئی، جو اس واقعے کے درست ہونے سے لازم آتی ہے۔ علامہ خود خطبات میں برگساں کی اس تعلیم پر معترض ہیں اور اسے اس کی سب سے بڑی غلطی بتاتے

۴۔ خطبات، ۸۴

ہیں کہ اُس نے خودی پر زمان کو سبقت دی ہے۔ اس صورت میں برگساں کس طرح اقبال کی مرحومہ تعلیم نبوی کو کہ زمانہ اور خدا عینِ یکدیگر ہیں، سُن کر خوش ہو سکتا تھا۔

بہرحال یہ زمانہ علامہ کی فکری سرگرمیوں میں انتہائی اضطراب و کشمکش کا زمانہ ہے، جس کے نتیجے میں وہ ادر بھٹکتے گئے اور اُن کے مزاج میں زروانیت پختہ سے پختہ تر ہوتی گئی۔ اُدھر علما، بالخصوص اُن کے فکری رہنما سید سلیمان ندوی مرحوم کی خاموشی سے اُن کی "تجدیدِ دہریت" کی سعیِ لاحاصل میں شدت پیدا ہوتی گئی۔ اسے مزید تقویت یورپی مفکرین کے مطالعے سے ملی، جس کے توڑ کے لیے علماے ہند نے اپنی ذمہ داری کو قطعاً محسوس نہیں کیا، حال آنکہ انھیں بزرگوں نے اُن کی تصوف بالخصوص عقیدۂ وحدت الوجود کی مخالفت پر آسمان سر پر اُٹھا لیا تھا۔ اُنھوں نے علامہ کی ان سنجیدہ بیراہرویوں کو شاعرانہ نکتہ آفرینی سے زیادہ اہمیت نہیں دی۔ اُدھر جدید تعلیم یافتہ طبقے نے اسے "الٰہیاتِ اسلامیہ کی تشکیلِ جدید" سمجھ کر آمنّا و صدّقنا کہا، جب کہ حقیقت میں اس کا اسلام سے دُور کا بھی تعلق نہ تھا؛ اور یہ سب باتیں اُن کی مغربی مصنفین کے طویل مطالعے کا کرشمہ تھیں۔ یہ دعویٰ مزید توضیح کا محتاج ہے:

اوپر ذکر آچکا ہے کہ علامہ اقبال نے اپنی قوم کو جذبۂ عمل کوشی سے سرشار کرنے کے لیے اپنے پیغام کو فلسفۂ "اختیار" کی بنیاد پر استوار کرنے کی کوشش کی تھی۔ اس مقصد کے حصول کے لیے اُنھوں نے برگسانی منہاجِ فکر کو اپنایا۔ برگساں نے "دورانِ خالص" کے تصور کی مدد سے "ارادۂ مختار" کی توجیہ کی تھی۔ اقبال نے بھی یہی انداز اختیار کیا۔ مگر اُنھوں نے "تقلیدِ مغرب" کے طعنے سے بچنے کے لیے اس نئے اندازِ تفکیر کو امام شافعی کے قول "الوقتُ سیفٌ" سے مستخرج بتایا اور اس اندازِ تفکیر کو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا اُسوہ اور حضرت موسیٰ کلیم اللہ کا ورثہ بتایا۔

پیشِ نظر عہد میں اُنھوں نے اس منہاجِ فکر کی غیر معمولی اہمیت پر زور دیا اور نفسِ مسئلۂ زمان

کو اسلامی آئیڈیا لوجی کا سنگِ بنیاد قرار دیا۔ چنانچہ "خطبات" میں کبھی تو اسے باری تعالیٰ اور دہر کی مزعومہ عینیت سے ثابت کرتے ہیں[۵]:

> مسئلۂ زماں ہمیشہ مسلمان مفکرین اور صوفیہ کی توجہ کا مرکز رہا ہے اور غالباً اس کا سبب یہ تھا کہ ایک مشہور حدیث میں اسے اللہ تعالیٰ کے مترادف کہا گیا ہے۔

اور کبھی مسئلۂ زمان و مکان کو ملّتِ اسلامیہ کے لیے زندگی اور موت کا سوال قرار دیتے ہیں[۶]،

لیکن نہ صرف ان کے یہ دعوے غلط ہیں، بلکہ باری تعالیٰ اور دہر کی عینیت کا قول الحاد سے کم نہیں؛ اسے حدیثِ نبوی "لا تسبّوا الدھر" سے ثابت کرنے کی کوشش بھی غیر صحیح اور زبانِ عرب کے قواعد نیز اس ارشادِ نبوی کے پس منظر سے قلّتِ علم کا نتیجہ ہے۔ رہا اس مسئلہ کو زندگی و موت کا سوال بتانا تو خدا معلوم علّامہ کے ذہن میں "زندگی و موت کے سوال" کا کیا مفہوم تھا؟ (۱) یہ مسئلہ کبھی اسلامی تعلیم کا اصل الاصول نہیں رہا؛ (۲) کسی دور میں بھی اس مسئلے کے باعث دار و گیر نہیں ہوئی؛ (۳) نہ کبھی یہ مسئلہ اسلام اور کفر کے مابین فارق رہا۔ اگر یہ سب باتیں درست ہیں، تو زندگی اور موت کا سوال کیونکر ہوگا!

سچی بات یہ ہے کہ مسئلۂ زمان و مکان ان میں سے کسی مفہوم کے تحت نہیں آتا، کیونکہ

(۱) قرآن و حدیث کی رُو سے "اسلام کا اصل الاصول" متعین ہے جو "توحیدِ ربوبیت" یا "عبودیتِ الٰہی" ہے۔

(۲) اسلام کی چودہ سو سال کی تاریخ میں قائلینِ زماں کو یا منکرینِ زماں کو اس اقرار یا انکار کی وجہ سے کبھی کوئی سزا نہیں ملی۔

(۳) اسلام اور کفر کے مابین بقول امام غزالی صرف تین مسئلے فارق ہیں: (۱) عالم کے قِدم و حدوث کا عقیدہ (۲) جزئیاتِ مادّیہ کے ساتھ باری تعالیٰ کے علم کا اقرار یا انکار، اور (۳) حشرِ اجساد کا عقیدہ۔

۵۔ خطبات: ۱۰۱۔ ۶۔ ایضاً: ۱۸۴

یا اس کا انکار۔

غرض مسئلہ زمان و مکان کے ساتھ علامہ کا یہ غیر معمولی اعتنا و اہتمام اسلامی الاصل نہیں ہے بلکہ یورپی اندازِ فکر سے مرعوبیت کا نتیجہ ہے کیونکہ وہاں اس مسئلے کو بنیادی اہمیت دی جاتی ہے۔ چنانچہ مورِٹس شیلِخ لکھتا ہے کہ فزکس میں اہم ترین نظریات مکان و زمان کے ہیں اور علماء انھیں کے حل اور وضاحت میں کوشاں رہے[7]۔

ایسا خیال ہوتا ہے کہ علامہ کو جو یورپی اندازِ فکر سے بحد متاثر تھے، اندیشہ تھا کہ "یہ اہمیت مغرطہ" مشرق میں جہاں سائنس اور طبیعیات نے ابھی اتنی ترقی نہیں کی، کچھ زیادہ درخورِ اعتنا نہیں سمجھی جائیگی، اس لیے انھوں نے اس کے لیے ایک تاریخی توجیہ پیش کرنے کی سعی کی حالانکہ اسلام کی فکری و ثقافتی تاریخ کا مطالعہ اس اختراعی توجیہ کی کسی طور پر تائید نہیں کرتا۔

مسئلہ زمان کے ساتھ علامہ کا یہ اہتمامِ مفرط بڑی حد تک ان کی تجدد پسندی کا نتیجہ بھی ہے۔ دیگر تجدد پسندوں کی طرح وہ بھی یورپی ثقافت کی عظمت سے متاثر تھے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اسلام کی عظمتِ پارینہ پر بھی ایمان رکھتے تھے۔ اس لیے انھوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ جدید یورپی ثقافت اسلامی ثقافت ہی کا تسلسل ہے اور موخر الذکر اول الذکر کی اصل ہے۔ پھر چونکہ اشپنگلر نے جدید یورپی ثقافت کی دو امتیازی خصوصیتیں بتائی ہیں: ایک "کلاسیکیت بیزاری" اور دوسری "زمانے کے وجود کا احساسِ شدید"۔ اول الذکر کے ثبوت میں وہ کہتا ہے کہ کلاسیکیت اور مغرب کی روح میں بنیادی تضاد ہے اور تاریخ کے پورے دور میں ان سے زیادہ کوئی اور دو مسئلے اس حد تک ایک دوسرے کے مخالف نہیں[8]۔ اور دوسری خصوصیت یعنی "زمانے کے احساس" کے متعلق لکھتا ہے[9] کہ آج سے پہلے مغربی ممالک میں بھی اس شدت کے ساتھ زمانے اور مقدار اور حرکت کے متعلق احساس نہیں رہا۔

۷۔ زمان و مکان کا ہمعصر فزکس میں مقام (انگریزی)، ۲

۸۔ اشپنگلر: زوالِ مغرب (انگریزی)، ۱: ۷۸ ۹۔ ایضاً، ۱: ۱۳۳

علامہ اقبال بھی چاہتے ہیں کہ جس طرح بھی ہو سکے، ان دونوں ممیّزاتِ خصوصی کو اسلام کی بنیادی تعلیمات ثابت کریں، مگر جب قرآن کی تعلیم اور اسلام کی تاریخ میں انھیں ان مزعومات کی کوئی سند نہ مل سکی، تو انھوں نے ادّعا اور تحکّم کا سہارا لیا۔ چنانچہ پہلی خصوصیت کے بارے میں بلا کسی دلیل کے دعویٰ فرمایا کہ "قرآنی روح بنیادی طور پر کلاسکیت کے خلاف ہے"[10] اور دوسری خصوصیت کے بارے میں فرمایا کہ "قرآن کے تاریخ سے اعتنا نے ہمیں تاریخی تنقید کی ایک بنیادی غایت کا احساس دلایا... جس سے ہمیں زندگی اور زمانے کے بارے میں کچھ اساسی نظریے قائم کرنے میں مدد ملی۔ ان میں سے دو زیادہ اہم دونوں گویا قرآنی تعلیم کا سنگِ بنیاد: (۱) انسانی ابتدا کی یکسانی، (۲) حقیقتِ زمان کا شدید احساس"۔ لیکن یہ دعویٰ اسلامی فکر کے بارے میں قلّتِ مطالعہ کا نتیجہ ہے۔ عامّہ متکلّمین تو سرے سے زمانے کے وجود ہی کے منکر ہیں۔ "شرح المواقف" میں اس مسئلے کے اندر ان کے موقف کا ذکر بدیں صراحت مذکور ہے[11]: "انّھم اعنی المتکلّمین.... انکروا ایضاً الزمان"۔

البتہ "فلاسفہ" ضرور وجودِ زمانہ کے قائل تھے مگر متکلّمین کے بے پناہ حملوں سے مجبور ہو کر انھیں بھی اپنا موقف بدلنا پڑا۔ چنانچہ آخری فلسفی، مولانا عبدالحق خیرآبادی نے کہا کہ میں اس کے وجود سے مطلقاً انکار کرتا ہوں؛ یہ اعیان میں موجود نہیں، محض ذہن کی پیداوار ہے۔ اور اس لیپائی کی ایک وجہ وجیہ تھی۔ امام رازی نے المباحث المشرقیہ میں ارسطو کی طرف یہ قول منسوب کیا تھا[12]، اگر کسی نے زمانے کے حدوث کا دعویٰ کیا ہے، تو اس نے یہ بات بے سمجھے کہی ہے۔
مگر علامہ کے لیے یہ "احتیاط" مفید نہ ثابت ہوئی۔ وہ زمانہ کے "حقیقتِ مطلقہ" (Ultimate Reality) ہونے کے قائل ہو گئے تھے (مزید تفصیل آگے رہی ہے)، مگر چونکہ اس نحرالذکر

۱۰۔ خطبات: ۱۹۴-۱۹۶

۱۱۔ شرح المواقف: الموقف الثالث، المرصد الثانی، المقصد الثامن

۱۲۔ المباحث المشرقیہ، ۱: ۶۵۹

عقیدے کی تائید میں انھیں مفکرینِ اسلام کے یہاں کوئی واضح سند نہیں ملی لہٰذا انھوں نے سب کے برخود غلط ہونے کا دعویٰ فرما دیا کہ[13]

۱۔ اب تک تمام مفکرین، خواہ وہ مسلمان ہوں، یا غیر مسلم، زمان کی حقیقت کو قطعاً غلط سمجھے ہیں۔

اور اس کے ساتھ اپنے ادّعائی ابتکارِ فکر کے ثبوت میں فرمایا کہ

۲۔ قرآنی مطالعے کے بعد، میں نے اس کا صحیح حل دریافت کیا ہے کہ زمانہ ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے۔

ڈاکٹر یوسف حسین خان بھی "روحِ اقبال" میں اس کی شہادت دیتے ہیں: "اقبال کے نزدیک زمانے ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے۔"

نہ صرف اقبال کی یہ ادّعائی "دریافت" بلکہ دعوے کی لفظی بندش تک جرمن دانشمند اشپنگلر سے ماخوذ ہے۔ اشپنگلر نے بھی مسئلہ زمان کے اشکال و غموض کا انھیں لفظوں میں ذکر کیا تھا۔ وہ بھی تمام دوسرے دانشوروں کی کم فہمی کا شاکی ہے[14]۔ اس نے وہ حل بھی بتایا تھا، جیسے علامہ اقبال نے اپنے قرآن کے مطالعہ کے بعد دریافت کرنے کا دعویٰ کیا ہے۔ اشپنگلر کے الفاظ یہ ہیں[15]: "تقدیر اور زمانہ متبادل الفاظ ہیں"۔

ویسے زمانہ اور تقدیر کے عینِ یکدگر ہونے کا عقیدہ قدیم ایرانی زروانیت کی تعلیم ہے جس تک علامہ کی رسائی اشپنگلر کی "زوالِ مغرب" ہی کے ذریعے ہوئی ہوگی[16]۔

غرض قدیم ایرانی زروانیت میں زمانے اور تقدیر کے عینِ یکدگر ہونے کی تعلیم دی جاتی تھی۔ مارٹن ہوگ لکھتا ہے[17] کہ بعض ایرانیوں کے اعتقاد میں ارض و سما یا کسی اور مخلوق سے قبل زروان تھا، جس کے معنی ہیں تقدیر یا عظمت..... ایک دوسری رائے کی رو سے زروان اس کائنات کا حاکم تھا۔

۱۳۔ خطبات: ۷۴ ۱۴۔ زوالِ مغرب، ۱: ۱۲۲ ۱۵۔ ایضاً

۱۶۔ ایضاً، ۲: ۲۳۸ ۱۷۔ پارسیوں کی متبرک زبان، کتب اور عقائد: ۱۲

اسے تقدیر بھی کہتے تھے۔ اسی طرح کرسٹن سین نے لکھا ہے[18]:

> زروانی عقائد جو ساسانیوں کے عہد میں مروج تھے، اس زمانے میں جبر کا عقیدہ پیدا کرنے میں ممد ہوئے، جو قدیم مزدائیت کی روح کے لیے سمِ قاتل تھے۔ خدائے قدیم زروان جو اہورمزد اور اہرمن کا باپ تھا، نہ صرف زمانِ نامحدود کا نام تھا، بلکہ تقدیر بھی وہی تھا۔

اس طرح ساسانی عہد کے آخر میں ایرانی فکر میں "مقدّر پرستی" کو فروغ ہوا۔ اس فکری رجحان کے نشانات انتہائی واضح انداز میں اس عہد کی ایک مشہور تصنیف "مینوگ خرد" میں ملتے ہیں، جہاں عقلِ آسمانی اعلان کرتی ہے[19] کہ پوری قدرت اور حکمت اور علم کے باوجود تقدیر کا مقابلہ ناممکن ہے؛ جو اچھی بُری حسبِ مقدّر پیش آجائے تو پھر کسی کی عقل کام نہیں دیتی۔ لیکن زردشتی مزدائیت، اس زروانیت اور اس کے نتیجے میں پیدا شدہ جبر و قنوطیت کو برداشت نہ کر سکی اور اس کے رَد میں دیگر ملحدانہ تعلیمات کی تردید ساتھ مجوسی علماء کے قلم سے ایک عظیم تصنیف وجود میں آئی، جس کا نام "اسکند گمانیک وژار" تھا۔

بہرحال اقبال کی یہ ادّعائی دریافت خود اس نخلِ آرزو کی جڑ (ارادۂ مختار کی سعیِ اثبات) پر ایک تیشہ سے کم نہیں ہے، جس کی انھوں نے برگساں کے تصورِ "دورانِ خالص" کے ذریعے آبیاری کی تھی۔ آخر اقبال نے برگساں کے تصوّرِ "زمانِ خالص" کو اسی لیے تو اپنایا تھا کہ انھوں نے اس کی مدد سے ارادۂ مختار کے واقعی و معقول ہونے کو ثابت کیا تھا اور اسی وجہ سے وہ مفکّرینِ عہدِ حاضر میں برگساں کے خصوصیت سے مداح بھی تھے جیسا کہ انھوں نے اپنے خطبات میں فرمایا ہے[20]۔

مگر بعد میں انھوں نے اپنے اغراق و غلو کی وجہ سے ساسانی عہد کے دورِ آخر کے مجوسی مفکّرین کی طرح "زمان" کو تقدیر کا عین سمجھ لیا، حال آنکہ مجوسی زروانیت کا یہی اغراق و غلو خود ایرانی سماج

۱۸۔ ایران بعہد ساسانیان: ۵۸۴ ۱۹۔ مشرق کی کتبِ مقدسہ (انگریزی)، ۳: ۵۴

۲۰۔ خطبات: ۶۲

میں مقدر پرستی کے فروغ و اشاعت کا سبب بن چکا تھا جس سے اہلِ ایران کے قوائے عمل مفلوج ہوگئے، اور وہ بے سروسامان عربوں کے ہاتھوں اکاسرہ کی عظیم سلطنت کے انحلال کو چرخِ گرداں کی کرشمہ سازی بتانے لگے۔ فردوسی اسی کا نوحہ خوان ہے:

ز شیرِ شتر خوردن و سُوسمار — عرب را بجائے رسیدہ است کار
کہ تختِ کیاں را کنند آرزو — تفو بر تو، اے چرخِ گرداں تفو

سوال یہ ہے کہ کیا اس "مقدر پرستی" سے جو ساسانی فکر میں داستانِ مینوگ خرد کی مذکورۃ الصدر تعلیم پر منتج ہوئی تھی، اُس جذبۂ عمل کوشی و بلند حوصلگی کو ابھارا جا سکتا تھا جس کا خواب علامہ دیکھا کرتے تھے کہ

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے — خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے؟

غالباً اس کا جواب نفی ہی میں ہوگا۔ اس لیے علامہ کی تفکری سرگرمیاں جو مجوسی فکر کا اعادہ تھیں، بیش از سعی لاحاصل ثابت نہیں ہو سکتی تھیں۔

بہرحال مجوسی مفکرین کی طرح علامہ بھی زمان اور تقدیر کو عینِ یکدیگر سمجھتے تھے۔ یہ تو نہیں معلوم کہ ساسانی عہد کے مفکرین ان دونوں کی عینیت کی کس طرح تاویل کرتے تھے مگر علامہ نے اس مغلق و غامض مسئلے کی توضیح کے لیے لفظی ورزش کا سہارا لیا۔ فرماتے ہیں[21]:

"Destiny is time regarded as prior to the disclosure of possibilities. It is time freed from the net of causal sequence.",

پھر زروانیت ایک ("Ontological problem,") کی حیثیت سے مبدءِ اولینِ کائنات کے مسئلے کا آریائی / مجوسی حل تھی۔ چنانچہ مارٹن ہوگ اس باب میں ارسطو کے شاگرد ایوڈیموس کی شہادت نقل کرتا ہے کہ بعض کے نزدیک مکان علتِ اول ہے اور بعض کے نزدیک زمان، جس سے خدا اور ارواحِ خبیثہ منفصل ہوئیں[22]۔

۲۱۔ ایضاً: ۴۷
۲۲۔ کتاب محولۂ فوق: ۱۲

اسی طرح کرسٹن سین لکھتا ہے[۲۳]:

ایک نہایت قدیم ایرانی عقیدے کے مطابق جس کے کچھ دھندلے سے آثار گاتھاؤں میں باقی رہ گئے ہیں، خدائے خیر اور خدائے شر توأم بھائی تھے، جو زمانِ نامحدود (زُروان یا زَروان) کے بیٹے تھے۔

دوسری جگہ وہ اس کی تفصیل میں لکھتا ہے[۲۴]:

اوستا کے باب گاتھا (یاسنا: ۳۰۔۳) میں روحِ خیر اور روحِ شر کے متعلق لکھا ہے کہ وہ دو ابتدائی روحیں ہیں، جن کا نام توأمانِ اعلیٰ ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ زردشت نے ایک قدیم تر اصل کو جوان دونوں روحوں کا باپ ہے تسلیم کیا ہے۔ ارسطو کے ایک شاگرد یوڈیموس کی ایک روایت کے مطابق ہخامنشیوں کے زمانے میں اس خدائے اولین کی نوعیت کے بارے میں بہت اختلاف تھے۔ بعض لوگ اس کو مکان (تھواش بزبانِ اوستائی) سمجھتے تھے اور بعض زمان (زُروان بزبانِ اوستائی یا زَروان بزبانِ پہلوی) تصوّر کرتے تھے۔ بالآخر دوسرا عقیدہ غالب آیا اور اس زروانی عقیدے کو مِتھرا پرستوں نے بھی اختیار کر لیا۔

اور یہی زروان "(زمانِ لامحدود) تقدیر بھی ہے، جیسا کہ ازنیک اور تھیوڈور معیصی کی مذکورالصدر شہادتوں سے ظاہر ہے۔ یہاں بھی علامہ نے ان تینوں تصورات (زروان بحیثیتِ زمانِ لامحدود، زروان بحیثیتِ تقدیر اور زروان بحیثیتِ مبدءِ اولینِ کائنات) کی تطبیق میں لفظی ورزش کا سہارا لیا اور اسے آیتِ قرآنی خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَ قَدَّرَهُ تَقْدِيرًا سے مستنبط کیا۔ حالانکہ محولۂ بالا آیت کریمہ میں "تقدیرا" فعل "قدر" کا مفعولِ مطلق واقع ہوا ہے جس کا اصطلاحی "تقدیر" ("Destiny") سے دور کا بھی تعلق نہیں ہے۔

۲۳۔ ایران بعہد ساسانیاں: ۳۶ ۲۴۔ ایضاً: ۱۹۵۔۱۹۶

لیکن علامہ اس غلط استنباط کی تائید میں فرماتے ہیں[۲۵] کہ زمان ہی تقدیر کے معنی ہیں اشیا کی علت غائی ہے۔ قرآن کہتا ہے: خدا نے سب چیزیں خلق کیں اور پھر ہر ایک کو اس کی تقدیر ودیعت کی۔

لیکن سب سے بڑی جسارت حکیم مشرق نے یہ کی کہ اسی زمانِ خالص کو "حقیقتِ مطلقہ" قرار دیا یہ اتنی خطرناک جرأت تھی کہ فرانس کا عظیم فلسفی (برگساں) بھی اس کا تصور نہیں کر سکا تھا اور "حکیم مشرق" کی نظر میں یہی اس کی کوتاہ نظری تھی۔

اس عظیم جسارت کو علامہ نے پہلے تو ذہنی تجربہ کی پیداوار بتایا، اور پھر اسے اسلامی دینیات کے اس خدائے برتر کا مثیل بنا دیا جس کی شان میں مذکور ہے: لَا تَأْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ اور آخر میں اسے (زمانِ خالص کو) حقیقتِ مطلقہ کا مصداق قرار دینے کے لیے عجیب با ادائی منطق وضع فرمائی[۲۶]۔

مگر یہ منطق دیگر مفکرینِ روزگار و دانشمندانِ عصر کو مطمئن نہ کر سکی۔ چنانچہ علامہ کے استاد بھائی پروفیسر ایم ایم شریف (سابق صدر شعبۂ فلسفہ و پرووائس چانسلر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی) نے پہلے تو علامہ کی اس گرفت پر تعاقب کیا جو انھوں نے برگساں پر فرمائی تھی[۲۷]

> اقبال برگساں پر معترض ہیں کہ اس نے خودی کو زمان پر سبقت دی ہے۔ لیکن میں نہیں سمجھتا کہ برگساں پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے۔

پروفیسر ایم ایم شریف نے برگساں کے نظریۂ "زمانِ خالص" کی تو تصویب کی ہے، مگر اقبال کے مخصوص تصورِ زمان کو جو برگساں کے اس نظریے کی مسخ شدہ شکل ہے اور جسے انھوں نے باری تعالیٰ کی مخصوص صفت "لا تاخذہ سنۃ ولا نوم" سے متصف بتایا ہے، واقعیت و معقولیت سے معرّیٰ قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں[۲۸]:

۲۵۔ خطبات: ۶۷ ۲۶۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، خطبات: ۷۵۰

۲۷۔ اقبال (لاہور)، اپریل ۱۹۶۰ء: ماہیتِ زمان: ۱۷ ۲۸۔ ایضاً: ۲۰

میں برگساں کے اس تصور کا قائل ہوں کہ زمانِ خالص ایک تسلسل ہے جس میں تمام
اجزا باہم مدغم ہو جاتے ہیں۔ لیکن میں نہیں سمجھتا کہ اقبال کا تغیر بغیر تسلسل کبھی ہمارے
تجربہ میں آیا ہو۔

اقبال کی فکر زمانی کا منتہائے نظر یہی تھا کہ زمانہ کو "حقیقتِ مطلقہ" قرار دیں۔ اسی تفکیر کا پہلا قدم زمانہ کے وجودِ حقیقی پر اصرار تھا، جسے وہ قرآن کریم کی بنیادی تعلیم قرار دیتے ہیں۔ مگر بقول امام رازی "ارسطو کے خیال میں اس اندازِ فکر کا انجام" تالیہِ زمان" ہی پر ہوتا ہے۔ پروفیسر شریف نے یہ جڑ ہی اکھاڑ پھینکی اور زمان کو حقیقی وجود سے متصف کرنے کے بجائے اسے اضافی قرار دیا۔ لکھتے ہیں![29]

"میں زمان کی اضافت کو مانتا ہوں اور زمان کو حقیقتِ مطلق کے بجائے صرف عالم
مجاز کا مصداق ٹھہراتا ہوں۔

علامہ اقبال کا عظیم ترین کارنامہ یہی دعویٰ تھا کہ "زمانِ خالص" ہی "حقیقتِ مطلقہ" ہے۔ لیکن پروفیسر شریف نے اس دعوے پر بھی بھرپور ضرب لگائی، اور اس کے بطلان پر یوں مہرِ توثیق ثبت کر دی:[30]

میں نہیں سمجھتا کہ زمان کا تصور کسی صورت میں بھی حقیقتِ مطلق سے کوئی نسبت
رکھتا ہے۔ میری نظر میں حقیقتِ مطلق ہمارے محدود فہم و ادراک سے ماوراء ہے۔

کاش کوئی مردِ مومن علامہ کی زندگی ہی میں انھیں اس بے راہروی پر متنبہ کر دیتا!

غرض اس طرح ۱۹۳۰ء گزرتے گزرتے علامہ کے ذہن میں زروانیت راسخ ہوگئی اور اس کی تعلیمات نے ان کی تفکیری سرگرمیوں میں نہ صرف "مسلمات" کی، بلکہ "علوم متعارفہ" کی حیثیت حاصل کر لی، جن سے ہٹ کر وہ کسی اور غور و فکر کا تصور بھی کرنے کو تیار نہیں تھے۔
اوپر ذکر آ چکا ہے کہ اس زمانے میں وہ گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے لندن تشریف لے گئے تھے۔ اسی سفر میں وہ برگساں سے بھی ملے۔ وہاں انھوں نے بروایت خلیفہ عبدالحکیم

۲۹۔ ایضاً : ۲۱ ۳۰۔ ایضاً

حدیثِ نبوی لا تسبّوا الدّھر کی جس انداز میں توضیح کی اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اسلامی تعلیمات کو بھی مجوسی زروانیت کے پیمانوں سے ناپتے تھے۔

خطبات" میں انھوں نے اپنے زروانیت سے متاثر معتقدات بڑے اجمالی انداز میں پیش کیے ہیں کیونکہ ان کی تفصیل منطقی استدلال کی مقتضی تھی جس کے شدید جھٹکوں کی ان کانچ کے آبگینوں میں تاب نہ تھی۔ مگر شاعری صنّاعی اور چابکدستی انھیں جھوٹے موتیوں کو جواہر پارے بنا کر پیش کر سکتی ہے۔ اور یہ کارنامہ شاعرِ اقبال" نے "جاوید نامہ" میں انجام دیا، جو ڈاکٹر کی "طربیۂ خداوندی" کے انداز کا ایک شعری شاہکار ہے۔

جاوید نامہ ۱۹۳۲ء میں شائع ہو کر منظرِ عام پر آیا۔ پوری کتاب کا تجزیہ تو تطویلِ لاطائل کا مصداق ہوگا۔ لہٰذا صرف اس حصے کا خلاصہ علامہ کے ایک عقیدتمند شارح اور نقّاد کے لفظوں میں بیان کرتا ہوں۔ جہاں اقبال کے محبوب و پسندیدہ "تصوّرِ زمان کی روح" اپنا قدیم نام (زروان) اختیار کر لیتی ہے۔ ایرانی زروانیت میں اس کی کارفرمائیوں کا جو بھی تصوّر رہا ہو، شاعرِ اقبال کا قلم بڑی چابکدستی سے اس کی تصویر کھینچتا ہے۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان لکھتے ہیں:[۳۱]

> جاوید نامہ میں اقبال نے جہاں اپنے آسمانی سفر کے آغاز کا ذکر کیا ہے، وہاں وہ زمان و مکان کی روح زروان سے ملاقات کا حال بیان کرتا ہے۔ روحِ زمان و مکان اقبال کو عالمِ علوی کی سیر کے لیے لے جاتی ہے۔ باتوں باتوں میں زروان حیات و تقدیر کے اسرار شاعر پر کھول دیتی ہے وہ کہتی ہے کہ میں نہاں بھی ہوں اور ظاہر بھی؛ زندگی بھی ہوں اور موت بھی؛ دوزخ بھی ہوں اور جنّت بھی؛ پیاسا بھی بناتی ہوں اور پھر پیاس کو بجھاتی بھی ہوں۔ سارا جہان میرے طلسم میں اسیر ہے:

۳۱۔ روحِ اقبال،

گفت زروانم جہاں را قاہرم ہم نہانم از نگہ، ہم ظاہرم
بستہ ہر تدبیر با تقدیر من ناطق و صامت ہمہ نخچیر من
غنچہ اندر شاخ می بالد ز من مرغک اندر آشیاں نالد ز من
دانہ از پروازِ من گردد نہال ہر فراق از فیضِ من گردد وصال
ہم عتابے، ہم خطابے آورم تشنہ سازم، تا شرابے آورم

(جاوید نامہ: ۲۲۲)

اور ان کارفرمائیوں کو گنانے کے بعد جو اسلام کے خدا سے فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ کی قدرتِ کاملہ کی چھاپ معلوم ہوتی ہیں، "روحِ زمان" زروانیت کے اصل الاصول کی توضیح کرتی ہے، جس کی رُو سے زمانہ ہی "مبدءِ اولین کائنات" ہے:

من حیاتم، من مماتم، من نشور من حساب و دوزخ و فردوس و حور
آدم و افرشتہ در بندِ من است عالمِ شش روزہ فرزندِ من است
ہر گُلے کز شاخ می چینی، منم اُمّ ہر چیزے کہ می بینی، منم
در طلسمِ من اسیر است ایں جہاں از دمم ہر لحظہ پیر است ایں جہاں

علامہ نے اپنی اصلاحی سرگرمیوں کے آغاز میں مروّجہ تصوف، بالخصوص اس کے عقیدۂ وحدت الوجود کی مخالفت میں بڑی شدید روش اختیار کی تھی۔ اس سے خانقاہوں میں ایک طوفان برپا ہو گیا اور تصوف پسند علما و مشائخ کے حلقوں سے اس کے خلاف بڑی لے دے ہوئی، جس پر علامہ کو جلد ہی اپنی آتش نوائی کی تعدیل کرنا پڑی۔ مگر تعجب ہے کہ ان کی زروانیت پسندی پر کسی نے توجہ نہیں کی۔ صوفیائے کرام کے حلقوں میں تو سب کچھ معاف ہے۔ ان کی فراخ مشربی بڑے سے بڑے احداث و بدعات کو انگیز کر لیتی ہے۔ حیرت تو علما پر ہے۔ وہ امکانِ کذب و امتناعِ نظیر کی بحثوں میں اس درجہ منہمک رہے کہ انھیں اُن خطراتِ پنہانی کی اہمیت کا اندازہ ہی نہ ہو سکا، جو اس زروانیت میں مضمر تھے۔ ان میں منقولات کے

علما بھی تھے اور معقولات کے فضلا بھی۔ علمائے منقولات "مشکوٰۃ شریف" سے بخاری شریف" اور مسلم شریف" کے درس تک ہر منزل میں حدیث "لَا تَسُبُّوا الدَّھرَ" کی توضیح میں سنتے رہتے تھے کہ

وَ اَمَّا الدَّھرُ الَّذِی ھُوَ الزَّمَانُ فَلَا فعل لَہٗ بَل ھُوَ مَخلُوقٌ مِن جُملَۃِ خَلقِ اللّٰہِ تَعَالٰی

اور معقولات کے فضلا "شرحِ عقائد نسفی" سے "شرحِ المواقف" تک یہی پڑھتے رہے،

الزمان متجدد معلوم یقدر بہ متجدد مبہم

پھر اس زمانے میں نصاب پر معقولات چھائی ہوئی تھی اور معقول کے رسیا "صدرا" و "شمس بازغہ" ہی تک اپنی طالبعلمانہ سرگرمیوں کو محدود نہیں رکھتے تھے، بلکہ منچلے طالبعلم "افق المبین" کو مع مولانا فضل حق خیر آبادی کے حاشیے کے پڑھ ڈالتے تھے، بالخصوص خیر آبادی مدارس میں جہاں "معیتِ دہریہ" کے ابطال کے ضمن میں نہ صرف زمانہ کے قِدَم بلکہ اس کے وجود کو بھی نقض و ابطال کا موضوع بنایا جاتا تھا۔ مگر حیرت بالائے حیرت ہے کہ ان باریک بین دانشمندوں کی دقتِ نظر مروجہ اختلافی مسائل کے تنکوں کو تو دیکھ لیتی تھی مگر نہ دیکھ سکی تو زروانیّت و حرنانیّت کے اس "شہتیر" کو۔

نتیجہ ظاہر تھا۔ جب علامہ پر اس باب میں کسی جانب سے کوئی ادنیٰ سی گرفت بھی نہ ہوئی تو وہ اپنی غلطی پر کس طرح متنبہ ہو سکتے تھے۔ لہٰذا "تجدیدِ دہریت" کی جس شاہراہ پر وہ ایک مرتبہ چل کھڑے ہوئے تھے، آخر تک اس میں رکنے کی یا اپنے مسلک پر نظرِ ثانی کرنے کی انھوں نے ضرورت ہی محسوس نہیں کی۔

یہ ماحول تھا کہ ۱۹۳۵ء میں "بالِ جبریل" جو علامہ کے منظوم شاہکاروں میں اپنا نمایاں مقام رکھتی ہے، شائع ہو کر منظرِ عام پر آئی۔ اس کی اہم اور مشہور نظموں میں سے ایک "مسجدِ قرطبہ" ہے۔ علامہ نے اپنی اس نظم کا افتتاح بھی "زروان" (سلسلۂ روز و شب) ہی کو مخاطب کر کے

وراس کی لاہوتی قوتوں کے گیت گا کر کیا :

سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات | سلسلۂ روز و شب اصلِ حیات و ممات
سلسلۂ روز و شب تارِ حریرِ دو رنگ | جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات

زید تبصرہ نگاہِ بازگشت کے زیرِ عنوان آ رہا ہے ۔

غرض تقریباً پچیس سال تک "زروانیت" ان کی فکر پر چھائی رہی مگر اس گھٹا ٹوپ اندھیرے میں بھی کبھی کبھی توحید کی جھلکیاں جھلک جاتی تھیں ۔ مثلاً "ضربِ کلیم" کے افتتاحیہ میں فرماتے ہیں :

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری | نہ ہے زماں، نہ مکاں لا الٰہ الا اللہ

یا دوسری جگہ فرماتے ہیں :

ہستی و نیستی از دیدن و نادیدنِ من | چہ زمان و چہ مکاں شوخیِ افکارِ من است

زمان کی یہ "اضافیت" اس "مؤکد حقیقت" سے تطابق نہیں رکھتی، جس کی وہ ساری عمر علانیہ تبلیغ کرتے رہے سے وہ "خطبات" میں اسلام کی بنیادی تعلیم بتاتے ہیں ۔ اس لیے ان کی افتادِ مزاج اور فکری روش سے اس انحراف کی توجیہ یا تو اس مفروضہ سے کی جا سکتی ہے کہ یہ اشعار ان کے قلم سے اس وقت نکلے جب ان پر توحیدِ خالص کا جذبہ طاری تھا، جس نے اللہ رب العزت کے سوائے نہ صرف دوسرے الٰہ کی بلکہ کائنات کی ہر شے کی نفی کر دی، یا ان پر "عندیت" (Slopcism,) غالب تھی، یا پھر ان کے استاد میک ٹیگرٹ کی (جو زمانہ کے وجودِ حقیقی کا منکر تھا) لاشعور میں خفیہ تعلیمات یکایک منصۂ شہود پر جلوہ فرما ہوگئیں ۔ یا پھر مورتس شلک کے اندازِ فکر پر سوچنے والے ماہرینِ طبیعیات کے خلاف ایک لطیف طنز تھا، جو زمان و مکان سے صرفِ نظر کر کے کوئی غور و فکر کر ہی نہیں سکتے ۔ ویسے ان کے عقیدتمند شارحین کا کہنا یہ ہے[۳۲] کہ

۳۲ ۔ دیکھیے، اقبال کا تصورِ زمان و مکان، از ڈاکٹر رضی الدین صدیقی: ۷۰

اس قسم کے اشعار میں انھوں نے جس زمانہ کی طرف اشارہ کیا ہے، وہ زمانِ حقیقی نہیں، بلکہ طبیعی زمان ہے، جس میں عقل چکر لگاتی ہے۔

نگاہِ بازگشت

اقبال نے "اسرارِ خودی" غالباً ۱۹۱۳ء میں لکھنا شروع کی تھی اور یہ ان کا پہلا شاہکار ہے، جس میں انھوں نے مسئلہ زمان سے تعرض کیا ہے۔ آخری شاہکار جس میں انھوں نے اس مسئلے کو درخورِ اعتنا سمجھا، "بالِ جبریل" ہے، جو ۱۹۳۵ء میں شائع ہو کر منظرِ عام پر آئی۔ گمانِ غالب ہے کہ وہ "اسرارِ خودی" لکھنے سے پہلے ہی برگسانی تصوّرِ زمان سے متاثر ہو چکے تھے۔ یہ تصوّر برگسان کی کتاب (Time and Free Will,) میں بیان ہوا ہے، جس کا فرانسیسی سے انگریزی ترجمہ ایف ایل، پوگسن نے ۱۹۱۰ء میں کیا تھا۔ اس لیے خیال ہوتا ہے کہ اس کے سال دو سال بعد ہی (۱۹۱۱ - ۱۹۱۲ء) میں یہ کتاب علامہ کے مطالعے میں بھی آئی ہوگی۔ اور اس کے بعد وہ مسئلۂ زمان بالخصوص اس کے تصوّر "دورانِ خالص" میں دلچسپی لینے لگے۔

لیکن شاید "زروانیت" سے علامہ کی وابستگی "بالِ جبریل" کی اشاعت (۱۹۳۵ء) کے بعد بھی برقرار رہی اور غالباً آخرِ عمر (اپریل ۱۹۳۸ء) تک وہ اس کے قائل رہے۔ کیونکہ اس سے رجوع فرمانے کا کہیں کوئی اشارہ نہیں ملتا۔ شاید انھوں نے اس کی ضرورت بھی محسوس نہیں کی کیونکہ کسی جانب سے اس کے خلاف صدائے احتجاج بھی تو بلند نہیں ہوئی تھی۔

اس طرح پچیس سال سے زاید عرصہ تک وہ "زروانیت" کے قائل رہے اور اس کی مختلف تعلیمات ان کے منظوم افادات و خطبات میں ظہور پذیر ہوتی رہیں۔ مجوسی زروانیت میں چند چیزیں نمایاں ہیں:

(۱) زمانہ بحیثیت مبدءِ اولینِ کائنات

(۲) زمانہ بحیثیتِ قاہر و فعّال لمّا یُرید

(۳) زمانہ بحیثیتِ تقدیر

(۴) زمانہ بحیثیتِ حقیقتِ مطلقہ

(۱) زمانہ بحیثیتِ مبدءِ اولینِ کائنات

بحر ہو چکا ہے کہ "زروانیت" اصولاً ایک وجودیاتی مسئلہ ہے جس کا ماحصل مبدءِ اولینِ کائنات کی تلاش تھا۔ زروانیت اس وجودیاتی مسئلے کا آریائی / مجوسی حل تھی۔ مزید تفصیل حسب ذیل ہے:

یونانِ قدیم میں فلسفے کا آغاز اس مسئلے سے ہوا کہ "عنصرِ اولین کون ہے؟ وہ کونسا عنصر ہے جو عظمت میں سب سے فائق اور وقت میں سب سے اقدم ہے؟ لہٰذا دیگر تمام عناصر اس کے بعد پیدا ہوئے۔

یونانی فلسفے کے پہلے دور میں تالیس نے کہا یہ پانی ہے۔ اس کے شاگرد انکسی منڈر نے اسے مادۂ غیر متمیز بتایا اور موخرالذکر کے شاگرد انکسی مینیس نے اسے ہوا قرار دیا۔

اب ایک نیا سوال پیدا ہوا کہ عنصرِ واحد سے عناصرِ متعددہ کیسے پیدا ہو سکتے ہیں؟ لہٰذا اگلے دور میں ایلیائی فلاسفہ نے اس کا جواب یہ دیا کہ ہستی ہی سب کچھ ہے، تغیر محض نمود و شہود ہے لہٰذا پارمینڈیس نے "وجودِ مطلق" کو قوامِ کائنات قرار دیا۔ اس کے برعکس ایراقلیطس کہتا ہے کہ ہستی یا ثبات محض فریبِ نظر ہے اور جو کچھ ہے وہ صرف تغیر و حدوث ہی ہے لہٰذا وہ آگ کو مبدءِ اولینِ کائنات سمجھتا تھا۔

مگر یہ دونوں انتہا پسندانہ مواقف مفکرینِ وقت کو مطمئن نہ کر سکے۔ لہٰذا مبدءِ واحد کی بجائے مبادیِ متعددہ کی تجاویز پیش کی گئیں۔ انبیدوقلیس نے عناصرِ اربعہ کو اصلِ اشیاء قرار دیا۔ انکساغورس نے کہا کہ دنیا میں جتنی چیزیں ہیں، اتنے ہی ان کے جراثیم ہیں جن کے ظہور و کمون کا نام کون و فساد ہے۔ دیمقراطیس کے نزدیک کائنات کا قوام بے شمار "اجزاءِ لایتجزیٰ"

(ایٹم) سے ہے۔

یہ تمام مبادی محسوسات سے تعلق رکھتے تھے۔ دورِ مغرب میں جنوبی اٹلی کے شہر کروٹونا میں فیثا غورث نے مبدءِ اوّلینِ کائنات کو مجردات میں تلاش کیا اور کہا کہ اصلِ کائنات "عدد" ہے۔ فیثا غورث کے شاگردوں کا شاگرد افلاطون تھا۔ اس نے یہ جدت آفرینی کی کہ مبدءِ اولینِ کائنات "اعیانِ مجرّدہ" (لوگوس) کو قرار دیا۔

لیکن مشرقِ قدیم (ہخامنشی ایران و دیگر آریائی اقوام) نے اس تلاش و جستجو کو محسوسات و مجردات کی بجائے موہومات میں آزمایا اور کائنات کا مبدءِ اولین کسی نے "زمان" کو اور کسی نے "مکان" قرار دیا۔ چنانچہ اوپر ارسطو کے شاگرد ایوڈیموس کی شہادت گزر چکی ہے کہ ہخامنشیوں کے زمانے میں بعض مفکّرین اس مبدءِ اولین کو مکان (تھواش) اور بعض زمان (زروان) تصوّر کرتے تھے اور بالآخر دوسرا عقیدہ غالب آیا۔ یہی ایرانی زروانیت تھی جس کی علاّمہ اقبال نے تقلید کی۔

سب سے پہلے انھوں نے "اسرارِ خودی" میں اس کا افتتاح کیا کہ یہ سارا ہنگامۂ وجود و شہود اسرارِ وقت کی کارفرمائی کا نتیجہ ہے:

این و آں پیداست از اسرارِ وقت — زندگی سرّے ست از اسرارِ وقت
عیش و غم، عاشور ہم عید است وقت — سرّ تابِ ماہ و خورشید است وقت
زندگی از دہر و دہر از زندگی ست — "لاتسبّوا الدہر" فرمانِ نبی ست

اس کے بعد وقت کے ساتھ، ان کا یہ غلو و اغراق شدید سے شدید تر ہوتا گیا۔ ۱۹۲۲ء میں "پیامِ مشرق" شائع ہوئی تو انھوں نے اس میں زمانہ کی پراسرار حقیقت کا بیان کیا۔

۱۹۲۷ء۔ ۱۹۳۰ء کا وقفہ "خطبات" کی تدوین کا زمانہ ہے جو علاّمہ کے سنجیدہ منطقی افکار پر مشتمل ہیں۔ یہاں وہ انتہائی سنجیدگی کے ساتھ زمانہ کو مبدءِ اوّلینِ کائنات بتاتے ہیں۔ یہ

نہیں، بلکہ مصر ہیں کہ یہی قرآن حکیم کی تعلیم بھی ہے۔ "خطبات" میں فرماتے ہیں،

زمانہ کو جب تقدیر کی حیثیت سے دیکھا جاتا ہے، تو وہ ماہیتِ اشیا بن جاتا ہے، جیسا کہ قرآن کہتا ہے۔

۱۹۳۲ء میں "جاوید نامہ" شائع ہوئی۔ یہاں روحِ زمان اپنے اصلی نام "زروان" کے ساتھ جلوہ گر ہوتی ہے۔ علامہ اسی زروان کی زبان سے کہلواتے ہیں کہ میں ہی مبدرا ولینِ کائنات ہوں؛

من حیاتم من مماتم من نشور | من حساب و دوزخ و فردوس وحور
آدم و افرشتہ دربندِ من است | عالمِ شش روزہ فرزندِ من است
ہر گلے کز شاخ می چینی منم | اُمّ ہر چیزے کہ می بینی منم

۱۹۳۵ء میں "بالِ جبریل" منظرِ عام پر آئی۔ اس کی ایک اہم نظم "مسجدِ قرطبہ" ہے، جس کا افتتاح ہی اسی "زروانی دہریّت" سے ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں؛

سلسلۂ روز و شب، اصلِ حیات و ممات

غرض زمانہ یا دہر کے "مبدرا ولینِ کائنات" ہونے کا عقیدہ آخر تک ان کے دل و دماغ پر چھایا رہا۔

۲ زمانہ بحیثیتِ قاہر و فعّالٌ لّما یُرید

جب ایک مرتبہ زمانے کو اصل کائنات قرار دے دیا، تو اگلا قدم اسے "الوہیّت" سے متصف کرنے کا تھا۔ لہٰذا ساسانی عہدِ حکومت کے آغاز میں جب قومی مذہب (مزدائیت)، کے علی الرغم بدعتی فرقوں نے سر اٹھایا، تو انھوں نے "زروانیت" (زمانہ پرستی) ہی کا سہارا لیا۔ چنانچہ کرسٹن سین مانوی مذہب کے بارے میں خصوصیّت سے لکھتا ہے:

مانی پیغمبر نے جو شروع کے ساسانی بادشاہوں کے زمانے میں اپنے لئے

مذہب کی دعوت دے رہا تھا، اپنی تعلیم کو اس زمانے کے زرتشتی عقائد کے ساتھ موافق بنانے کی خاطر خدائے برتر کو زروان کے نام سے موسوم کیا۔
اور ساسانی عہد کے آخر میں توحید پسندی کے بہانے بہی "زروان" خدائے برتر بن گیا جیسا کہ ہوارٹ لکھتا ہے:

ساسانیوں کے زمانے میں بدعتی فرقوں کے اندر ایک توحید پسند رجحان نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔ زمانِ نامحدود یا زروان اکرن کی اصطلاح جو اوستا کے آخری حصے میں ملتی ہے، خدائے واحد کے واسطے بھی اساس کے طور پر استعمال کی جاتی تھی۔

چنانچہ چوتھی صدی مسیحی میں تھیوڈور مصیصی اپنی کتاب کی پہلی جلد میں جو مجوسیوں کے عقائد پر مشتمل ہے، ایرانیوں کے اس عقیدے کی وضاحت کرتا ہے، جسے زرتشت نے رائج کیا تھا اور جو زرؤم (زروان) کے متعلق ہے، جسے وہ سارے جہان کا بادشاہ اور تقدیر بتاتا ہے۔
اور علامہ اقبال بھی زروانیت کی اس تعبیر کے سرگرم مبلغ تھے۔ شروع میں ان کی لے دھیمی اور مدھم تھی چنانچہ "اسرارِ خودی" میں انھوں نے زمانہ کو صرف ایک پُراسرار طاقت کی حیثیت سے پیش کیا ہے:

گردشِ گردونِ گرداں دیدنی ست — انقلابِ روز و شب فہمیدنی ست
تو کہ از اصلِ زماں آگہ نہ — از حیاتِ جاوداں آگہ نہ
زندہ از عرفانِ اصلش زندہ تر — ہستیِ او از سحر تابندہ تر

اس کے ساتھ انھوں نے اسے قِدَم (ازلیت و ابدیت) سے بھی متصف فرمایا ہے، جو اسلامی آئیڈیالوجی کی رُو سے صرف ذاتِ باری تعالیٰ سے مخصوص ہے:

اصلِ وقت از گردشِ خورشید نیست — وقت جاوید است و خُور جاوید نیست

مگر "پیامِ مشرق" میں جو "اسرارِ خودی" کے کوئی سات سال بعد شائع ہوئی، زمانہ ایک باجبروت دیوتا کی حیثیت سے نمودار ہوتا ہے، جو ان تمام صفاتِ جلال سے متصف ہے، جو صرف خدائے قاہر و فعالؒ لما یرید ہی کا حق ہیں:

من تیغِ جہاں سوزم، من چشمۂ حیوانم

چنگیزی و تیموری مشتے ز غبارِ من　　ہنگامۂ افرنگی یک جستہ شرارِ من

انسان و حیاتِ اُو از نقش و نگارِ من　　خونِ جگرِ مردان سامانِ بہارِ من

من آتشِ سوزانم، من روضۂ رضوانم

۱۹۲۷ء میں "خطبات" وجود میں آئے۔ یہاں اقبال نے الیگزنڈر کی تقلید میں صراحۃً زمانہ کو خدائے برتر (حقیقتِ مطلقہ) قرار دیا لیکن بدقسمتی سے ان کی اس بیراہروی پر کسی جانب سے بھی گرفت نہیں ہوئی اور یہ بدعقیدگی ان کے مزاج میں راسخ سے راسخ تر ہوتی گئی، یہاں تک کہ "بالِ جبریل" میں "مسجد قرطبہ" میں فرماتے ہیں:

سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات

۳ زمانہ بحیثیتِ تقدیر

زمانہ کے تقدیر ہونے کا عقیدہ بھی قدیم زروانیت کی اختراع ہے جب ایک مرتبہ زمانہ کو خدائے برتر قرار دے دیا، جس کے قہر و جلال کے سامنے انسان بیدست و پا ٹھہرا، تو پھر فطری طور پر اجتماعی فکر میں مقدر پرستی کا عقیدہ پیدا ہونا ناگزیر تھا۔ اس کے نتیجے میں زروان خود "تقدیر" بن گیا، جیسا کہ کرسٹن سین نے لکھا ہے:

> زروانی عقائد جو ساسانیوں کے عہد میں مروّج تھے، اس زمانے میں جبر کا عقیدہ پیدا کرنے میں ممد ہوئے...... خدائے قدیم زروان، جو اہورا مزدا اور اہرمن کا باپ تھا، نہ صرف زمانِ نامحدود کا نام تھا، بلکہ تقدیر بھی وہی تھا۔

اس طرح "زروانیت" کے طفیل میں مقدر پرستی اور جبر و قنوطیت کو ساسانی عہد کی اجتماعی فکر میں

پروان چڑھنے کا موقع ملا۔ مگر جلد ہی ایران ایک جوشِ عمل سے سرشار قوم (عرب فاتحین) کے قبضے میں آگیا اور "زروانیت" اپنی تمام تعبیرات کے ساتھ گوشۂ گمنامی میں جا پڑی حتیٰ کہ تقریباً تین سو سال بعد ابوبکر بن زکریا الرازی نے اسے کنجِ خمول سے نکالا۔ مگر اس کے اندازِ فکر کو بھی اسلامی فکر میں قبولِ عام حاصل نہ ہو سکا۔ صرف اتنا ہوا کہ زمانہ کے واجب الوجود ہونے کا تصوّر مذاہبِ مرجوحہ کے ضمن میں فلسفہ وکلام کی کتابوں کے اندر معرضِ ذکر میں آتا رہا۔

عہدِ حاضر میں اس عقیدے کا سب سے زیادہ مبلّغ اشپنگلر ہے، چنانچہ زوالِ مغربؔ میں لکھتا ہے:

> خاص، تقدیر اور زمانہ مترادف لفظ ہیں، جو ایک دوسرے کی جگہ رکھے جا سکتے ہیں۔

اقبال کو یہ بڑا ہی اچھوتا اور نادر خیال معلوم ہوا، لہٰذا انھوں نے اس نظریے کے ہتیا لینے میں کوئی قباحت محسوس نہیں کی اور اپنے عقیدتمندوں میں اسے اپنے ابتکارِ فکر کا نتیجہ بتا کر پیش کیا۔

معلوم نہیں، ساسانی زروانیت میں زمانہ اور تقدیر کی عینیّت کو کس طرح ثابت کیا جاتا تھا۔ لیکن اقبال نے اس ادّعا میں کہیں تحکیمت کا سہارا لیا:

> تقدیر زمانہ ہی کی ایک تشکل ہے جب کہ اس کے امکانات کے ظہور سے قبل اس پر نظر ڈالی جائے۔ تقدیر وہ زمانہ ہے، جو سلسلۂ اسباب کے پھندے سے آزاد ہو چکا ہے۔

اور کہیں اسے اپنے "تدبّر فی القرآن" کا نتیجہ بتایا کیونکہ اشپنگلر کا حوالہ دینے سے بات بنتی نہیں تھی:

> زمانہ کو جب تقدیر خیال کیا جاتا ہے، تو وہ ماہیتِ اشیاء بن جاتا ہے چنانچہ

قرآن کریم میں ہے: خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا۔

۴ زمانہ بحیثیتِ حقیقتِ مطلقہ

"حقیقتِ مطلقہ" جیسی فخیم اصطلاحیں عہدِ حاضر کی اختراع ہیں۔ عہدِ قدیم میں اس کی جگہ سیدھے سادے طور پر مشرکین کے یہاں دیوتا اور موحّدین کے یہاں خدا بولا جاتا تھا۔ بہرحال "تألّہِ زمان" کا قدیم ترین حوالہ ہخامنشی عہد کے ایران میں ملتا ہے۔ چنانچہ کرسٹن سین نے، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، لکھا ہے:

> ارسطو کے ایک شاگرد اپوڈیموس کی ایک روایت کے مطابق ہخامنشیوں کے زمانے میں اس خدائے اولین کی نوعیت کے بارے میں بہت اختلاف تھے۔ بعض اس کو مکان (تھواش بزبانِ اوستائی) سمجھتے تھے اور بعض اس کو زمان (زُروان بزبانِ اوستائی یا زُروان بزبانِ پہلوی) تصوّر کرتے تھے۔ بالآخر دوسرا عقیدہ غالب آیا اور اس زروانی عقیدے کو مِتھرا پرستوں نے بھی اختیار کر لیا۔

ساسانی عہدِ حکومت کے آغاز میں مانی نے اپنی تعلیم کو اس زمانے کے زرتشتی عقاید کے ساتھ موافق بنانے کی خاطر خدائے برتر کو زروان کے نام سے موسوم کیا۔ اور ساسانیوں کے آخری زمانے میں جب راسخ العقیدہ ثنویت کے مقابلے میں بدعتی فرقوں نے توحید پسندی کا سہارا لیا تو بقولِ ہوارٹ "زمانِ نامحدود یا زروانِ اکرن کی اصطلاح خدائے واحد کے لیے بھی اساس کے طور پر استعمال کی۔"

بعثتِ اسلام کے قریب فرقۂ حرنانیہ نے "قدمائے خمسہ" (خداؤں کی پچکڑی) کا عقیدہ تراشا، جن میں سے ایک زمانہ یا دہر تھا۔ لیکن یہ مذہب جلد ہی مندرس ہو گیا اور عرصے تک گوشۂ خمول میں پڑا رہا، تاآنکہ تیسری صدی ہجری کے نصفِ آخر میں ابوبکر بن زکریا الرازی نے اسے زندہ کیا۔

مفکرینِ اسلام کے اس طبقے میں جو یونانی (ارسطاطالیسی، ابن سینائی) فلسفے کا رسیا تھا، زمانہ کے باب میں مذاہبِ مرجوحہ کے اندر ایک مذہبؒ زمانہ کے واجب الوجود ہونے کا" ذکر ملتا ہے (جس کے بارے میں اقبال نے سیّد سلیمان ندوی سے اپنے مکتوب مورخہ ۷ مارچ ۱۹۲۸ء میں دریافت کیا تھا) مگر اس مذہب کی مخالفت اور کسمپرسی کی انتہا یہ ہے کہ نہ صرف فلاسفہ (مثلاً ملاّ محمود جونپوری "شمسِ بازغہ" میں یا ملاّ صدرا اپنی "شرح ہدایۃ الحکمۃ" میں) بلکہ ان کے تذکرہ نگار بھی اس مذہب کو صراحت سے کسی مفکّر کی طرف منسوب نہ کر سکے۔

عہدِ حاضر میں جب خدائے برتر کی خدائی ہی مفکّرینِ عہد کی بے اعتنائی کا شکار ہو گئی ہے" ان چھوٹے خداؤں کی خدائی کو کون درخورِ اعتنا سمجھتا۔ صرف ایک فلسفی الیگزنڈرؒ "زمان مکان" کی متحدہ شکل کو صفتِ الوہیت سے متصف کرتا ہے۔ لکھتا ہے:

خدا کا جسم نہ لامکانی ہے نہ لازمانی کیونکہ وہ خود زمان۔ مکان ہے

غالباً الیگزنڈر ہی سے علامہ نے "تالۂ زمان" کا عقیدہ اخذ کیا۔ انھوں نے اس کے ساتھ باقاعدہ تعرض" خطبات" میں کیا۔ اس سے پہلے ان کے یہاں یہ عقیدہ نہیں ملتا۔ "اسرارِ خودی" میں تو وہ زمانہ کو محض ایک پُراسرار قوت ہی کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں۔ پیامِ مشرق میں یہ لَے زیادہ تیز ہو گئی ہے۔ مگر یہاں بھی وہ صراحۃً اس کے لیے "خدا" یا "حقیقتِ مطلقہ" کا نام استعمال نہیں کرتے۔ صرف اسے ان صفاتِ قہر و جلال سے متصف کرتے ہیں، جو اسلامی آئیڈیالوجی کی رُو سے اللہ تبارک و تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہیں۔

البتہ "خطبات" میں وہ واضح طور پر زمانہ کو "حقیقتِ مطلقہ" قرار دیتے ہیں۔ مگر اس "انہونی" کے اثبات کے لیے، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، کبھی تو وہ ذاتی وجدان اور ذہنی تجربہ کا سہارا لیتے ہیں:

اگر ہم اپنے شعوری تجربے کا بنظرِ غائر معائنہ کریں، تو معلوم ہو گا کہ اس ظاہری

تسلسلِ زمان کی تہ میں مدتِ بحت بھی ہے، جہاں تغیر گزرنے والے رجحانات و میلانات کے تعاقب و تداول کی حیثیت سے ختم ہو جاتا ہے اور تخلیقاتِ مسلسل کی حیثیت سے اپنی واقعی حقیقت کا مظاہرہ کرتا ہے اس حقیقت کو نہ تکان چھو سکتی ہے، نہ غنودگی یا نیند اپنی گرفت میں لا سکتی ہے۔

اور کبھی تمنطق و تفلسف کا:

جس طرح ہم اپنی ذات میں زمان کے تعاقب و تداول کا ادراک کرتے ہیں اس کی تنقیدی توجیہ اس بات کی جانب ہماری رہنمائی کرتی ہے کہ حقیقتِ مطلقہ کو دورانِ خالص متصور کریں، جس کے اندر علم حیات اور ارادہ (فکرِ حیات اور مقصد) ایک دوسرے میں مدغم ہو کر منظم وحدت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ اس وحدت کا تصور ہم صرف اسی حیثیت سے کر سکتے ہیں کہ یہ ایک ذات کی وحدت ہے ـــ ایک محیطِ کل و قائم بنفسہٖ ذات ـــ جو تمام انفرادی (جزئی) افکار و حیات کا سرچشمہ ہے۔

شاید علامہ خود بھی اپنے اندازِ استدلال سے مطمئن نہیں تھے؛ اسی لیے "تالہِ زمان" کی یہ لے بعد میں دھیمی ہو گئی۔ چنانچہ "جاوید نامہ" میں جو ۱۹۳۲ء شائع ہوئی، وہ زمانہ کو "صراحۃً" خدا یا "حقیقتِ مطلقہ" تو نہیں کہتے، البتہ زروان کی جن کارفرمائیوں کو گناتے ہیں، وہ اسلام کے "خدائے فعال لما یرید" کی قدرتِ کاملہ کی صفات معلوم ہوتی ہیں۔

اور پھر ہر چند کہ وہ آخر تک زروانیت کے قائل رہے مگر اس کے بعد کھل کر "تالہِ زمان" کی تبلیغ نہ کر سکے۔ صرف اسے باری تعالیٰ کی اہم صفات مثلاً ابداع و تخلیق ہی سے متصف کرنے پر قانع رہے۔ چنانچہ "بالِ جبریل" میں جو تین سال بعد ۱۹۳۵ء میں شائع ہوئی، بہت کچھ کہنے کی خواہش کے باوجود صرف اتنا کہہ سکے:

سلسلۂ روز و شب، نقش گرِ حادثات

قدیم ایرانی "زروانیت" سے متاثر ہونے کے علاوہ علامہ نے ایک نئے خیال کی بھی تبلیغ کی۔ قدیم

فلاسفہ ہوں یا متکلمین، کوئی بھی باری تعالیٰ کے "زمانی" ہونے کا قائل نہیں تھا۔ یہ تو صرف عہدِ حاضر کی بدعت طرازی ہے اور اس کا نمایندہ الیگزنڈر ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے:

"God's body is not spaceless nor timeless, for it is Space-Time itself.,'

شاید الیگزنڈر کی کتاب ("Space, Time and Diety") علامہ کے مطالعہ میں ۱۹۲۰ء یا اس سے کچھ پہلے آئی تھی کیونکہ "پیامِ مشرق" میں مذکور الصدر عقیدے کی جھلک ملتی ہے، جہاں وہ "نوائے وقت" میں زمانہ کی زبان سے کہلواتے ہیں:

من کسوت انسانم، پیراہنِ یزدانم

زاں بعد تیرہ سال تک علامہ اس باب میں خاموش رہے مگر جب ۱۹۳۵ء میں "بالِ جبریل" شائع ہوئی تو اس کی مشہور نظم "مسجدِ قرطبہ" میں انھوں نے اس "پیراہنِ یزداں" کے تانے بانے کے لیے "روز و شب کے تارِ حریرِ دو رنگ" کا سہارا لیا اور فرمایا:

سلسلۂ روز و شب، تارِ حریرِ دو رنگ جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات

یہ ایک مختصر جائزہ ہے اقبال کی فکرِ زمانی کے ارتقا کا۔ اس کی تفصیلات مظہر ہیں کہ ۱۹۱۳ء سے جب انھوں نے "اسرارِ خودی" لکھنا شروع کی، ۱۹۳۵ء تک جب "بالِ جبریل" شائع ہو کر منظرِ عام پر آئی، "زروانیت" ان کے مزاج میں راسخ سے راسخ تر ہوتی گئی۔ مگر اس کے ساتھ ہمیں یہ بات نہ بھولنا چاہیے کہ ہرچند اقبال فلسفہ کے رمز شناس تھے، لیکن ایک پیشہ ور فلسفی کی طرح نہ انھیں مسئلۂ زمان و مکان کی گتھیاں سلجھانے سے براہِ راست دلچسپی تھی، نہ انھیں فکر و نظر کے اس چھلاوے کی حقیقت و ماہیت کو منطقی حدود میں رکھنے کی فرصت، جیسا کہ "اقبال کا تصورِ زمان و مکان" (مصنفہ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی) کے ناشر کا خیال ہے:

زمان و مکان کا تصور زمانۂ قدیم سے بلند دماغ فلسفیوں کے غور و فکر کو دعوتِ تفکر دیتا

رہا ہے۔ ناممکن تھا کہ اقبال ایسا بلند دماغ فلسفی شاعر اس وادی کے طواف سے محروم رہتا۔ (اقبال کا تصورِ زمان و مکان: ۵)

ان کے دل میں تو صرف ایک ہی لگن تھی اور وہ تھی اپنی قوم کی عروقِ مردہ میں نئی زندگی کی روح پھونکنے کی۔ بیشک ایک مردہ قوم کو زندہ کرنا آسان نہیں ہے مگر اقبال نے اسے ممکن کر دکھایا۔ اس طرح ان کی مساعی جمیلہ تجدید و احیاءِ ملت کی تاریخ میں سنہرے حروف میں لکھی جائینگی، ہر چند کہ اس عظیم مقصد کے حصول کے لیے انھوں نے جو طریقِ کار اختیار کیا، وہ برگسانی تصورِ زمان کی اساس پر مبنی تھا اور اس کی کوششیں زروانیت و دہریت کو منطقی بنیادوں پر استوار کرنے کے مترادف تھیں۔

لیکن یاد رہے کہ جس اقبال نے بیسویں صدی میں زروانیت (زمانہ پرستی) کی تجدید کی، یہ وہی اقبال ہے جو آخر دم تک اعلائے کلمۂ اسلام کے جذبے سے سرشار رہا اور دمِ واپسیں تک یہی نواسنجی کرتا رہا:

بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
وگر باو نرسیدی تمام بولہبی است

ناسخ

کا

ایک غیر مردّف دیوان

پروفیسر گیان چند

ایم اے، پی ایچ ڈی، ڈی فل

جموّں یونیورسٹی، جموّں

ناسخ کا ایک غیر مردّف دیوان

شعبۂ اردو جموّں یونیورسٹی کے کتب خانے میں کلام ناسخ کے کئی قلمی اور مطبوعہ مجموعے ہیں، جن کی تفصیل یہ ہے:

قلمی : (۱) دیوانِ اوّل: تین نسخے؛ (۲) دیوان دوم: دو نسخے؛ جن میں سے ایک غیر مردّف ہے؛ (۳) مبیّنہ دیوانِ سوم: ایک نسخہ؛ (۴) ایک مجموعۂ مخمّسات؛ جس میں کسی نے ناسخ کی غزلوں کی تخمیس کی ہے۔ اس میں ایک یا دو مخمّس کسی دوسرے شاعر کی غزل کے ہیں۔

مطبوعہ : (۱) کلیاتِ ناسخ (طبع اول): دو کاپیاں؛ (۲) کلیات ناسخ (طبع دوم): ایک کاپی؛ (۳) کلیاتِ ناسخ (طبع ہشتم، نول کشور پریس): ایک کاپی۔

ان میں سے بیشتر مخطوطات و مطبوعات کتاب نگر، لکھنؤ سے حاصل کیے گئے ہیں۔ لیکن دیوان دوم کا ایک غیر مردّف نسخہ سیّد نادر آغا، تاجرِ کتب، لکھنؤ سے ملا ہے اور یہی وہ دولت بیدار ہے جس کا تعارف آیندہ صفحات میں کرایا جائیگا۔ اسے ہم غیر مردّف نسخۂ جموّں کہینگے۔ یہ عجیب اتفاق ہے کہ ناسخ کے دیوانِ دوم کے چند اور غیر مردّف نسخے بھی ملتے ہیں۔ ان کی تفصیل یہ ہے:

(۱) لکھنؤ یونیورسٹی میں ایک مطلّا مخطوطہ ہے، جس میں نسخۂ جموّں سے کم کلام ہے۔ اس میں کل ۲۹۶ صفحات ہیں ــــ ۲۸۳ صفحات پر غزلیں ہیں، ص ۲۸۴ سے ۲۹۶ تک رباعیاں ہیں

اور اسی آخری صفحے پر رباعیوں کے بعد دو قطعات تاریخ ہیں، جن پر یہ نسخہ ختم ہوجاتا ہے۔ اس نسخے کو ہم غیر مردّف نسخہ، لکھنؤ کہینگے۔

(۲) لکھنؤ یونیورسٹی ہی میں ایک دوسرا غیر مردّف نسخہ ہے، جو جدید کاغذ پر بیسویں صدی کا مکتوبہ معلوم ہوتا ہے۔ یہ چنداں اہم نہیں ہے۔ اس میں کلام بھی بہت کم ہے۔

(۳) رضا لائبریری، رام پور میں ایک نسخہ ہے، جس کے بارے میں دلّی یونیورسٹی کے ریسرچ اسکالر جناب حفیظ عباسی نے اطلاع دی کہ وہ بھی غیر مردّف ہے۔

(۴) ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی نے اطلاع فراہم کی کہ لکھنؤ میں مہذّب لکھنوی صاحب کے ذخیرے میں بھی ایک غیر مردّف قلمی نسخہ ہے۔ سیّد شبیہ الحسن نونہروی صاحب نے تصدیق کی کہ انھوں نے بھی یہ نسخہ دیکھا ہے۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ نادر آغا صاحب کی معرفت وہی نسخہ تو جموّں نہیں پہنچ گیا! میں نے نادر آغا صاحب نیز مہذّب صاحب کو اس سلسلے میں لکھا، لیکن دونوں میں سے کسی نے جواب نہ دیا۔ اگر جموّں کا نسخہ مہذّب صاحب والا نسخہ ہی ہے تو ناسخ کے معلوم غیر مردّف نسخوں کی تعداد چار ہوجاتی ہے، ورنہ پانچ۔

غیر مردّف نسخہ، جموّں شعر العجم کے سائز کے دیسی کاغذ پر ہے۔ صفحات پر ترک کے سوا کوئی نمبر نہیں تھا۔ میں نے خود یہ نمبر ڈال دیے ہیں، جن کے مطابق اس نسخے میں کل ۴۱۸ صفحات ہیں۔ آخر میں کوئی ترقیمہ نہیں، لیکن یہاں متن کے کاغذ ہی کے چند سادہ اوراق ملتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نسخے میں اوراق کا نقصان نہیں ہوا۔ پہلے صفحے پر امیر علی خان ہلال کی ۱۲۷۵ھ کی مہر لگی ہے اور صفحہ ۲ سے غزلیات شروع ہوجاتی ہیں۔

نسخے کی حالت بہت اچھی ہے۔ ہر صفحے پر کئی کئی رنگوں کا جدول بنا کر اس کے درمیان حوض میں کلام لکھا ہے۔ لکھنے والا کوئی خوشخط پیشہ ور کاتب معلوم ہوتا ہے۔ تخلّص ہر جگہ سرخ روشنائی سے لکھا ہے اور غزلوں کے شروع میں کاتب نے سرخ روشنائی سے ' ولہٗ یا لہٗ ' لکھ دیا ہے۔ جلد حال کی معلوم ہوتی ہے۔ مطبوعہ نسخوں سے مقابلہ کرنے پر معلوم ہوا کہ یہ

دیوانِ دوم کا مخطوطہ ہے۔

نسخے کے املا میں وہ سب خصوصیات ہیں، جو قدیم مخطوطوں میں ہوتی ہیں مثلاً گ پر ایک مرکز لگانا، یائے معروف و مجہول میں فرق نہ کرنا، نقطوں کو کہیں لگانا کہیں حذف کر دینا، اعراب بالحروف کے تتبع میں پیش کی جگہ واؤ کا اضافہ، آخری نون غنہ میں ہمیشہ نقطہ لگانا؛ لفظوں کے بیچ ہمزہ بالعموم محذوف ہے، مثلاً "ہوگئی" بجائے "ہو گئے"؛ اسی طرح کاتب 'ہ' میں کہیں شکن لگاتا ہے، کہیں اسے حذف کر دیتا ہے مثلاً 'ہے' کی یہ شکلیں ملتی ہیں: ہی، ہی، ہیی، ہے، ہیے۔ ان میں سے بھی مرغوب ترین انداز دو ہیں: ہی، ہے؛ اسی طرح وہ دوچشمی ہائے اور گول ہائے میں کوئی امتیاز نہیں کرتا مثلاً شعر میں "یہاں" باندھا ہے، لیکن اسے 'یہاں' لکھ دیتا ہے اور کبھی اس کے برعکس۔ 'کہیں' جیسے لفظ کو 'کھیں' لکھ دیتا ہے۔ دونوں کی مثالیں یہ ہیں:

یہاں کفِ دریا نظر میں زہر ہے

ہو نہ گلگشت میں کھیں وہ گل

ٹ اور ٹھ کو ہمیشہ ٹ اور ٹھ لکھتا ہے۔ لیکن ڈ، ڑ پر بالائی 'ط' ہی لکھا ہے اور یہاں دو نقطوں کا اضافہ نہیں کرتا۔ ایک جگہ ڑ مثل 'ر' کے بھی دکھائی دیا: غل مچایا او سنی دور و چور ہے"۔

نسخے میں پہلی غزل ہے، خوب موزوں ہم سے وصفِ قدِّ بالا ہوگیا۔ اس غزل کے بعد عنوان دیا ہے 'ردیف الالف' اور پھر صفحہ ۵۷ تک ردیف الف کی غزلیں ہیں، جن کی ترتیب شروع میں مطبوعہ دیوان کے مطابق ہے لیکن بعد میں فرق ہو جاتا ہے۔ ردیف "الف" کے بعد ردیف "ب" کی تین اور "ت" کی صرف ایک غزل ہے۔ اس کے بعد ردیفوں کا سلسلہ درہم برہم ہو جاتا ہے یعنی آگے نسخہ غیر مرتب ہے۔ "ت" کے بعد ردیف "یے" کی غزل ہے۔ پھر ردیف "د" کی چند غزلیں ہیں اور ان کے آگے اسی طرح کلام بے ترتیبی سے درج ہے۔ دوسرے

صفحے پر عنوان 'ردیف الالف' سے خیال ہوتا ہے کہ شاید مرتّب نے ناسخ کی غیر مردّف بیاض سے موجودہ مخطوطے میں غزلوں کو ردیف وار ترتیب دینا شروع کیا، لیکن ۱۵ صفحات کے بعد ہمّت ہار گیا اور پھر غزلیں بے ترتیب ہی نقل کر دیں۔

لکھنؤ یونیورسٹی کے غیر مردّف مطلاً نسخے میں بھی ابتدا میں "الف" کی غزلیں اسی ترتیب سے ہیں، جس طرح نسخۂ جموّں میں، لیکن لکھنوی نسخے میں یہ سلسلہ صرف پندرہ صفحوں تک رہتا ہے اور اس کے بعد خلافِ ترتیب "ے" کی غزلیں آجاتی ہے اور پھر دوسری ردیفوں کی۔ آگے کی غزلوں میں بھی "الف" کی غزلوں کو چھوڑ کر نسخۂ لکھنؤ اور نسخۂ جموّں دونوں میں غزلیات کی ترتیب تقریباً یکساں ہے۔ غالباً غیر مردّف نسخۂ لکھنؤ کے مرتب نے بھی مصنّف کی اصل بیاض سے ردیف وار ترتیب کا ارادہ کیا تھا، لیکن صرف پندرہ صفحوں کے بعد عاجز آگیا۔ کہہ سکتے ہیں کہ ردیف الف کے ابتدائی پندرہ صفحوں کو چھوڑ کر نسخۂ لکھنؤ غزلیاتِ دیوان دوم کی وہ ترتیب پیش کرتا ہے، جس سے شاعر نے انھیں کہا تھا۔ اس نسخے میں غزلیات کے بعد دو قطعاتِ تاریخ ہیں اور بس۔

زیرِ نظر نسخۂ جموّں میں غزلوں کا سلسلہ ص ۳۸۳ تک چلا گیا ہے، جس کے بعد قطعات و رباعیاتِ تاریخ شروع ہو جاتی ہیں۔ ان میں بہت سے غیر مطبوعہ ہیں۔ ص ۳۹۴ کے بیچ سے رباعیاں شروع ہوتی ہیں، جو ص ۴۰۶ تک چلی گئی ہیں۔ اسی صفحے پر ایک قطعۂ تاریخ ہے، جس کے بعد پھر غزلیات شروع ہو جاتی ہیں۔ ص ۴۱۶ پر تین شعر ہیں، جہاں ایک غزل ختم ہو جاتی ہے آگے دوسری غزل کے لیے سادہ جگہ چھوڑ دی گئی ہے۔ ص ۴۱۷ پر ایک غزل ردیف 'د' کی ہے جس کے شروع میں مطلع نہیں ملتا، بلکہ یہ بیچ میں ہے۔ اس کے ابتدائی چار اشعار مطبوعہ دیوان میں ایک غزل کے تحت ہیں۔ اور درمیانی مطلع کے بعد کے اشعار دوسری غزل میں درج کیے گئے ہیں۔

یہاں اس نسخے کی ایک اور اہمیت بھی قابلِ ذکر ہے۔ اس میں بہت سی غزلوں میں ایک سے

زیادہ مطلع ہیں لیکن یہ سب ابتدا ہی میں مسلسل نہیں لکھے گئے، بلکہ جا بجا اشعار کے بیچ میں ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شاعر نے ان اشعار اور مطلعوں کو جس ترتیب سے کہا تھا اور اپنی اوّل بیاض میں لکھا تھا، ہمارے نسخے میں بھی یہ اسی ترتیب سے نقل کر دیے گئے ہیں۔ مردّف نسخوں اور مطبوعہ ایڈیشنوں میں یہ مطلعے ابتدا میں صحیح ترتیب سے ملتے ہیں۔ دوسرے غیر مردّف نسخوں کے بارے میں یقین سے کچھ کہنا ممکن نہیں ہے۔

نسخۂ جمّوں میں ص ۱۴۷ کی محولۂ بالا غزل کے بعد کچھ حصّہ سادہ رہ جاتا ہے۔ ص ۱۴۸ کا بیشتر حصہ بھی سادہ ہے، لیکن اس کے آخری حصے میں قافیے کی جگہ ایک لفظ 'خورشید منزل' لکھا ہے۔ اگر اسے تاریخ مان لیا جائے تو اس سے ۱۲۴۷ھ برآمد ہوتا ہے۔ یہ معتمد الدولہ آغا میر کی وفات کا سال ہے۔ میرا خیال ہے کہ شاعر نے معتمد الدولہ کی وفات کا قطعۂ تاریخ 'منزل' کے قافیے میں لکھنا چاہا تھا۔ اس نے تاریخ کے الفاظ لکھ دیے، لیکن قطعہ نہ کہہ سکا۔ 'خورشید منزل' کاتب کے خط میں نہیں، بلکہ بدستِ غیر ہے۔ شاید شاعر کی بیاض میں بھی یہی کیفیت رہی ہو، جسے کسی نے ہو بہو نقل کر لیا، تاکہ اصل بیاض میں قطعہ مکمل ہونے پر اس نسخے میں بھی منتقل کیا جا سکے۔ یا پھر یہ کسی دراندازی کا کام ہے۔

اس صفحے کے آخر میں بدستِ غیر ایک قطعۂ تاریخ درج ہے، جو معتمد الدولہ کے ... وفات کا ہے۔ اس کے بارے میں بعد میں کچھ اور تفصیل سے کہا جائیگا۔

ذیل کی غزلیں مکرّر درج ہو گئی ہیں:

پہلا مصرع	ص
لکھوں کیا حال میں دیوانہ، اپنی ناتوانی کا !	۱۹، ۶۶
باغ میں اک بار اگر وہ لالہ رُو ہو جائیگا	۳۳، ۲۰۶
اے ہمسفر! نہ پوچھ عبث، ہے کہاں سرا ؟	۳۴، ۲۲۸

صاف قاصد کو وہاں جواب ملا	۴۳ ، ۳۵۹
میخانہ، ہجرِ یار میں، مجھ کو جحیم ہے	۳۷۵ ، ۳۸۱
ہوگیا اندھیر، جب پنہاں وہ مہرِ رو ہوگیا	۳۸ ، ۲۶۴
تیرے پرتو نے کیا گنگا کو دریا نور کا	۴۲ ، ۳۶۱

واضح رہے کہ یہ سب غزلیں ردیف الف کی ہیں۔ کاتب نے شروع میں ردیف الف کی تمام غزلوں کو یکجا درج کرنا چاہا تھا۔ بعد میں بیاض کی بجنسہٖ نقل کرتے وقت بعض غزلوں کے بارے میں بھول گیا کہ یہ ابتدا میں لکھی جا چکی ہیں۔ "جحیم ہے" والی غزل ص ۳۸۱ پر پوری درج ہے اس سے پہلے ص ۳۷۵ پر اس کے صرف ابتدائی دو شعر کسی غلط فہمی سے رباعی کے عنوان کے ساتھ دے دیے گئے ہیں۔ ممکن ہے منقول عنہ بیاض میں یہ دو شعر ایک صفحے پر رہے ہوں اور بقیہ دوسرے پر، جس سے کاتب کو دھوکا ہوا اور وہ انھیں رباعی سمجھ بیٹھا۔

نسخے کے آخر میں کوئی ترقیمہ نہیں ہے، لیکن اس میں جتنے قطعاتِ تاریخ ہیں، ان میں کسی سے ۱۲۴۸ھ کے بعد کی تاریخ برآمد نہیں ہوتی۔ راقم الحروف نے تمام تاریخیں نکالیں۔ قدیم ترین تاریخ ۱۲۳۵ھ کی ہے۔ اس کے بعد ۱۲۴۳ھ کی چند تاریخیں ہیں اور بقیہ ۱۲۴۲ھ، ۱۲۴۵ھ، ۱۲۴۷ھ اور ۱۲۴۸ھ کی ہیں۔ دیوانِ دوم کا تاریخی نام "دفترِ پریشاں" ہے، جس سے ۱۲۴۷ھ اور ۱۲۴۸ھ برآمد ہوتے ہیں۔ بعد میں اضافے ہوتے رہے، جنھیں دیوانِ سوم فرض کیا گیا۔ موجودہ دیوان میں ۱۲۴۸ھ کے بعد کا کوئی قطعۂ تاریخ نہ ہونے سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اس نسخے کا سالِ کتابت ۱۲۴۸ھ ہے۔ مطبوعہ دیوان دوم میں نسخۂ جموں کے مقابلے میں کافی غزلیں زیادہ ہیں۔ یہ صریحاً ۱۲۴۸ھ کے بعد کہی گئی ہیں؛ اور انھیں مفروضہ دیوانِ سوم سے منسوب کیا جا سکتا ہے۔

جموں یونیورسٹی میں دیوانِ دوم کا ایک مرتّب نسخہ کافی قدیم معلوم ہوتا ہے۔ یہ کتاب نگر، لکھنؤ سے حاصل کیا گیا۔ اس کے آخر میں جو قطعاتِ تاریخ ہیں، ان میں سے دو سے یہ

سنیں برآمد ہوتے ہیں :

ع لوحِ محفوظ بود سینۂ دل (۱۲۴۹)

ع اریکہ کعبہ لقب شد وزیر ابراہیم (۱۲۵۱)

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ نسخہ، نسخۂ جموں سے بعد کا ہے کیونکہ آخر الذکر میں ۱۲۴۸ کے بعد کا کوئی قطعۂ تاریخ نہیں ہے۔

غیر مردّف نسخۂ جموں کسی پیشہ ور کاتب کا لکھا ہوا ہے، لیکن اس میں کئی جگہ اصلاحیں بھی ملتی ہیں۔ یہ دو قسم کی ہیں :

۱۔ کچھ سہوِ قلم کی تصحیحیں ہیں، جو خود کاتب یا کسی دوسرے شخص نے کی ہیں۔

۲۔ کچھ صورتوں میں مصرعوں کے متن میں اصلاح ہے، یا کسی شعر پر خطِ تنسیخ کھینچا گیا ہے۔ اصلاحِ متن کا خط رواں ہے، جس کے بارے میں خیال ہو سکتا ہے کہ یہ شاید مصنف کے قلم سے ہو۔ اسی قلم سے بعض عنوانات اور چند اشعار بھی لکھے ہیں۔ سوء اتفاق سے ناسخ کی تحریر کا کوئی نمونہ نہیں ملتا، کہیں اس کے دستخط بھی آج تک نہیں ملے۔ اس کی عدم موجودگی میں اصلاحوں کے کاتب کے بارے میں قطعیت سے کوئی دعویٰ نہیں کیا جا سکتا۔ اس مضمون کے آخر میں اپنے کچھ قیاس پیش کرنے کی کوشش کرونگا۔

اب بعض غیر اہم اصلاحوں کو چھوڑ کر بقیہ کی تفصیل سنیے۔

(۱) بسانِ خامہ، کفِ پا جنوں میں ہے پُرخار
برنگِ زلف، گریبان تار تار ہوا (ص ۱۲)

خامہ پر نشان بنا کر اسی نشان کے تحت 'شانہ' لکھا ہے، جو مطبوعہ متن بھی ہے۔ اصلاح کا قط اور روشنائی متن سے مختلف ہے۔ ممکن ہے کہ شاعر نے اصلاً خامہ ہی لکھا ہو اور پھر اصلاح کر کے 'شانہ' تجویز کیا ہو، یا پھر 'خامہ' محض لغزشِ قلم بھی ہو سکتا ہے۔

(۲) میری آنکھوں نے بجھے دیکھ کے وہ کچھ دیکھا کہ زبانِ مژہ پر شکوہ ہے بینائی کا (ص ۱۴

حاشیے پر مصرعِ ثانی کا متبادل مصرع رواں تحریر میں لکھا ہے:

کہ زباں پر ہے مزا شکوۂ بینائی کا

اب مطبوعہ نسخے میں متن ہی کا مصرع ہے۔ معلوم نہیں، شاعر نے حاشیے کے اصلاحی مصرعے کو بعد میں رد کر دیا، یا مرتّبِ دیوان کی اس اصلاح تک رسائی نہ ہو سکی۔ آخری صورت یہ بھی ہے کہ یہ اصلاح خود شاعر نے نہ کی ہو، بلکہ کسی غیر کا کام ہو۔

(۳) ایک غزل کے آخری تین شعر ہیں:

آگے آگے ہوئی ہے روح رواں ۔۔۔ پیچھے پیچھے چلا غبار اپنا
ہے جو اس چاند کے جلو میں رواں ۔۔۔ چاندنی ہو گیا غبار اپنا
قطعہ ۱ بعد مرنے کے، آج، اے ناسخ! ۔۔۔ عزم ہے سوے کوے یار اپنا

قطعہ اور ۱ اور ۲ سے یہ اشارہ کیا ہے کہ تینوں اشعار قطعہ بند ہیں اور ان کی صحیح ترتیب یہ ہونی چاہیے:

۱۔ بعد مرنے کے، آج، اے ناسخ ۲۔ آگے آگے ہوئی ہے روح رواں
۳۔ ہے جو اس چاند کے جلو میں رواں

غیر مردّف نسخۂ لکھنؤ میں تینوں اشعار اسی ترتیب سے ہیں، جیسے نسخۂ جموں میں اصلاً درج ہیں۔ جموں یونیورسٹی کے کتب خانے میں دیوانِ دوم کا نسخہ، کتاب اگرچہ بھی بہت پرانا ہے، گو یہ غیر مردّف نسخوں سے بعد کا ہے۔ اس میں مندرجۂ بالا اشعار کی ترتیب نسخۂ جموں کی اصلاحی ہدایت کے مطابق ہے لیکن اس میں ناسخ، کی جگہ ''یارو'' کر دیا گیا ہے، چنانچہ اب یہ صورت ہے۔

۱۔ بعد مرنے کے آج، اے یارو ۲۔ آگے آگے ہوئی ہے روح رواں
۳۔ ہے جو اس چاند کے جلو میں رواں

جموں میں مبیّنہ دیوانِ سوم کا ایک نسخہ بھی ہے۔ اس میں بھی تینوں اشعار اسی سلسلے سے

درج ہیں، لیکن پہلے مصرعے میں 'یارو' کی جگہ 'ناسخ' ہے۔ کلیاتِ ناسخ طبع اول و دوم میں بھی ان اشعار کی ترتیب یہی ہے اور وہاں بھی پہلے مصرعے میں 'اے یارو' کی جگہ 'اے ناسخ!' ہی ہے۔ اس سب سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ دونوں غیر مردّف نسخوں میں اصلاً ترتیب یوں رکھی گئی تھی:

۱۔ آگے آگے .... ۲۔ ہے جو اس چاند .... ۳۔ بعد مرنے کے ....

غیر مردّف نسخہ' جموں کی کتابت کے بعد شاعر نے فیصلہ کیا کہ تخلص والے شعر کو مقدم اور 'آگے آگے' والے شعر کو مؤخر کر دیا جائے۔ اس کے بعد شاعر کو خیال ہوا کہ آخر سے پہلے کے تیسرے شعر میں تخلص لانا مناسب نہیں، اس لیے اس نے ناسخ کی جگہ 'یارو' کر دیا، جو جموں میں محفوظ نسخہ' کتاب نگر کا متن ہے۔ کلیات کی طبعِ اوّل میں پھر 'اے ناسخ!' ملتا ہے اس کی وجہ سمجھ میں آتی ہے کہ ندائیہ "یارو" کے ساتھ حرفِ ندا "اے" لانا غیر ضروری، بلکہ غیر فصیح ہے؛ اس لیے اسے دوبارہ بدل کر 'اے ناسخ' کر دیا گیا۔ اب یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس تبدیلی کا ذمہ دار خود شاعر ہے، یا مرتبِ کلیات میر علی اوسط رشک! میرے سامنے نول کشور پریس کا کلیاتِ ناسخ (طبع ہشتم ۱۹۲۳ء) ہے۔ حیرت ہے کہ اس میں بھی اشعار کی ترتیب وہی ہے جو غیر مردف نسخہ' جموں میں اصلاً تھی، یعنی

۱۔ آگے آگے .... ۲۔ ہے جو اس چاند ... ۳۔ بعد مرنے کے ....

سمجھ میں نہیں آتا کہ طبعِ دوم کے بعد یہ تبدیلی کیوں کی گئی! واضح رہے کہ شاعر کا انتقال طبعِ اوّل کی اشاعت سے بھی چند سال پہلے ہو چکا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ نول کشوری ایڈیشن، طبعِ اول و دوم کے علاوہ کسی اور نسخے سے مرتب ہوا تھا کیونکہ اس ایڈیشن میں طبعِ اول و دوم کے مقابلے میں بعض اختلافات اور اغلاط موجود ہیں۔

(۴) دولتِ تقدیر کو تدبیر کی حاجت نہیں
معدنِ زر ہے جہاں اکسیر کی حاجت نہیں (ص ۱۰۲)

معلوم نہیں کیوں، اس شعر پر ایک بار خطِ تنسیخ کھینچا گیا ہے اور بعد میں مصرعوں کے درمیان "ﷺ"، لکھ کر اسے بحال کر دیا ہے۔ اب یہ شعر متداول دیوان میں ملتا ہے۔

(۵) ص ۱۹۷ کے شروع میں ایک غزل ہے:

ع وہ مجنوں ہوں کہ ہر عالم میں لیلیٰ میری شامل ہے

اس سے پہلے ص ۱۹۶ میں سطر سے نیچے فٹ نوٹ کی جگہ پر رواں خط میں یہ غیر مطبوعہ مطلع اضافہ کیا ہے:

کہاں موقوف فصلِ گل پر اپنی وحشتِ دل ہے
خزاں کے خشک پتّوں میں بھی آوازِ سلاسل ہے

یہ مطلع نہ کسی اور مخطوطے میں ملا، نہ مطبوعہ ایڈیشن میں۔ اضافہ بدستِ غیر ہے۔ کون جانے کہ یہ ناسخ ہی کا ہے کہ الحاقی ہے۔

(۶) مرے محبوب سے آغوش کوئی بھی نہیں خالی
وہ بحرِ حسن ایسا ہے کہ عالم اس کا سایل ہے (ص ۱۹۷)

دوسرے مصرعے کے قافیے پر نشان دے کر حاشیے میں اس کی اصلاح 'ساحل' درج ہے۔ مطبوعہ نسخوں میں بھی 'ساحل' ہی ملتا ہے، اور یہی بہتر متن ہے۔ معلوم نہیں، 'سایل' محض سہوِ متن تھا یا قدیم تر متن۔

(۷) تم اگر چاند نہیں ہو، تو بتاؤ مجھ کو
کیوں نہاں رہتے ہو، پھر نظروں سے، پیارے! دن کو (ص ۲۳۹)

کاتب نے 'نظروں کی' (یعنی 'نظروں کے') لکھا تھا۔ کسی نے اس کی تصحیح کی: 'نظروں سے'۔ یہی مطبوعہ متن ہے۔

(۸) جل اٹھا میرا دلِ پُر داغ پیتے ہی شراب
ساقیا! پانی ہوا، بے یار، اس گلشن میں آگ (ص ۲۴۱)

سرے مصرعے میں سہواً "ساقی" لکھا گیا تھا، جسے کاتب کے علاوہ کسی اور شخص نے بدل کر "ساقیا" بنا دیا ہے۔

۱) باغِ ہستی سے ہمیں بس نخلِ ماتم چاہیے
دے خوشی اوروں کو، اے گردوں! ہمیں غم چاہیے (ص ۲۶۹)

وسرے مصرعے میں 'اے' پر 'بدلہ' لکھ کر حاشیے میں دوسری روشنائی سے بدلہ لکھ کر اس کے نیچے او" لکھا ہے۔ یہ اصلاح ہے، جو بعد کے نسخوں میں برقرار رہی ہے۔ لیکن جموں میں مخزونہ نسخۂ ناب نگر میں پہلے مصرعے میں بھی ایک ترمیم ہے جس کے بعد مطلع یوں ہو گیا ہے:

لشنِ ایجاد سے بس نخلِ ماتم چاہیے   دے خوشی اوروں کو او گردوں! ہمیں غم چاہیے

علوم ہوتا ہے، بعد میں شاعر نے پہلے مصرعے کی اصلاح برقرار نہیں رکھی کیونکہ مطبوعہ ایڈیشن میں بمصرع غیر مردّف نسخے کے مطابق ہی ملتا ہے۔ غیر مردف نسخۂ جموں میں اسی غزل کے شعر (۱۱) ی جگہ پر ایک مطلع ہے:

نگ اس عالم میں ہوں، اب اور عالم چاہیے   وحشیوں کو ماورائے عرشِ اعظم چاہیے

نسخۂ کتاب نگر میں یہ حسنِ مطلع کے طور پر درج ہے۔ ترتیب کی یہ تبدیلی مزید ثبوت ہے اس بات کا کہ یہ نسخہ غیر مردف نسخے سے مؤخر ہے۔

(۱۰) زیرِ نظر غزل میں تیسرا شعر یوں لکھا ہے:

ہے ترے ذقن سے سبزۂ خط کی نمود   مجھ کو اب مرنے کی خاطر چاہِ رستم چاہیے

ظاہر ہے کہ یہاں 'ذقن' سے پہلے 'چاہ' کا لفظ چھوٹ گیا ہے۔ کسی نے متن کے مصرعے پر نیلی روشنائی سے لہ لکھ کر حاشیے میں اس نمبر کے تحت ذقن سے پہلے کا محذوف لفظ 'چاہ' لکھ دیا ہے اور اس کے نیچے اپنے دستخط یوں کر دیے ہیں:

اعجاز

۲۱.X.۶۹

نسخے کی غزلوں میں تخلص ہر جگہ شنگرفی روشنائی سے لکھا ہے۔ ص۲۹۰ کی ایک غزل میں کاتب سہواً سیاہ روشنائی سے 'ما' لکھ گیا تھا کہ اسے اپنی غلطی کا احساس ہوا، اس لیے قلم روک کر جگہ چھوڑ دی۔ ارادہ ہوگا کہ بعد میں سیاہ 'ما' کو کھرچ کر اس کی جگہ سرخ روشنائی سے 'ناسخ' لکھیگا، لیکن اس کی نوبت نہ آئی اور اب مقطع اس شکل میں ہے:

ما اس بُت کی جدائی میں کہاں ذکرِ خدا   رات دن وردِ زباں 'افسوس ہے'، 'ہیہات' ہے

(۱) اے جنوں! ہاتھ اب نقاہت سے پہنچ سکتا نہیں
دامنِ صحرا سے بھی اس کو گریباں دور ہے (ص ۳۰۵)

پہلے مصرعے کو کاٹ کر حاشیے میں رواں خط سے اصلاحی مصرع لکھا ہے:

ناتوانی سے پہنچ سکتا نہیں ہاتھ، اے جنوں!

لکھنؤ کے دونوں غیر مردّف نسخوں، جموّں کے نسخۂ کتاب نگر، نیز مطبوعہ نسخوں میں ہر جگہ یہی اصلاحی مصرع ملتا ہے۔ لکھنؤ کے مطلّا غیر مردّف نسخے کے بارے میں دوسرے قرائن سے اندازہ ہوتا تھا کہ یہ جموّں کے غیر مردّف نسخے پر مقدم ہے، لیکن جموّں کے اصلاحی مصرعے کا لکھنؤ کے اس نسخے کے متن ہونا شک پیدا کرتا ہے۔ ممکن ہے یہ ایک متن میں ترمیم کرنے اور پھر اصل متن پر لوٹ آنے کی مثال ہو۔ (عکس ملاحظہ ہو)

(۲) ہوشِ رمیدہ ہوں، نہ حواسِ پریدہ ہوں
وحشت میں بیں صدائے گلوئے بریدہ ہوں (ص ۳۱۵)

یہ مطلع ایک غزل کے بیچ میں آیا ہے۔ اس کے مصرعے ثانی کو کاٹ کر حاشیے پر اصلاحی مصرع لکھا ہے:

سودا کی طرح نالۂ حلقِ بریدہ ہوں

یہ مصرع رواں ہاتھ میں نہیں، بلکہ کاتب کی خوشخط تحریر میں ہے۔ اصلاحی مصرعے کی روشنائی اور خط متن سے مختلف ہے۔ یہ مطلع لکھنؤ کے دو غیر مردف نسخوں میں ملتا ہے، لیکن کسی اور خطّی یا مطبوعہ نسخے میں نہیں ہے۔

(۳) لکھنؤ کے مطلّا غیر مردّف نسخے میں مندرجہ بالا غزل میں مقطع نہیں ہے، بلکہ آخری شعر

مول لیتا ہوں کبوتر جو بنے نامہ بر یا
بیچتی وہ اسے ہو بال کتر لیتا ہے

پھر گیا ہے او دھر اولٹا کے آئی آتی
سانس اولٹی دل بیتاب ادھر لیتا ہے

غنچہ و گل نظر آتے ہیں ہمہ مجلس میں
ہاتھ میں شیشہ اگر وہ گل تر لیتا ہے

ہاے جب قبر میں لاشہ بھی اوتر لیتا ہے
تب وہ بیمار محبت کی خبر لیتا ہے

ولہ

کس طرح پاؤں خبر میں کوئی جاناں دور سے
نکہت گل آنہیں سکتی گلستان دور سے

اے جنوں ہاتھ لب تعاقب بیچ سکتا نہیں
دامن صحرا سے بھی اسکو گریبان دور سے

ہالہ ہو کیونکر یہ آغوش تمنا و غضب
چاندنی بھی وہ مہ تابان دو چندان دور سے

روبرو تو بھی مگر خورشید تابان کی طرح
میری منہ سے ہائے تیرا روی تابان دور سے

مخطوطہ دیوان ناسخ ص ۳۰۵

[illegible]

المصطفى [illegible]

[illegible]

تخلص کے بغیر اس طرح سے ہے:

گو جان جائے، غم نہیں، لیکن نہ بات جائے وہ کھینچ رہا ہے مجھ سے، تو میں بھی کشیدہ ہوں

غیر مردف نسخۂ جموں میں دوسرے مصرعے کو یوں بدل کر مقطع کر دیا ہے:

ع ناسخ! وہ کھینچ رہا ہے تو میں بھی کشیدہ ہوں

یہی ترمیم مطبوعہ ایڈیشن میں بھی ملتی ہے۔

(۱۴) مستی سے کر رہے ہو عبث تم دہن کبود

نازک یہ ہونٹھ ہیں کہ کریگا دہن کبود (ص ۳۴۰)

دوسرے مصرعے کا قافیہ 'دہن' سہوِ قلم ہے۔ اسے کاٹ کر کسی نے رواں خط میں 'سخن' لکھا ہے، جو مطبوعہ متن ہے۔

(۱۵) یاد آتا ہے ترا 'کیا' کے عوض 'کا' کہنا

ہائے، پھر کب میں سنونگا وہ گنواری باتیں (ص ۳۴۷)

اصلاً 'گنواری' کو 'کنوارین' لکھا تھا۔ اس کی تصحیح کر کے 'کنواری' بنایا جسے گنواری پڑھا جائیگا۔

(۱۶) جو گھڑی ہے، نظر آتی ہے مجھے ایک پہاڑ

ہیں غضب فرقتِ محبوب کی بھاری راتیں (ص ۳۴۸)

یہاں دوسرے مصرعے کا پہلا لفظ اصلاً 'ہے' لکھا گیا تھا۔ اسے بدل کر 'ہیں' بنایا ہے۔

(۱۷) دن تو ناسخ کے بہر حال گذر جاتے ہیں

پر جدائی میں بہت لاتی ہیں خواری راتیں (ص ۳۴۸)

پہلے مصرعِ ثانی میں تھا: لائے ہیں خواری راتیں۔ اس کو بدل کر کیا ہے: لاتی ہیں خواری راتیں

(۱۸) بارش ابرِ مژہ کی، دیکھی ہے آگئی ہے جو بادِ پر بدلی (ص ۳۴۹)

پہلے مصرعے میں 'ہے' کو کاٹ کر رواں خط میں 'نہیں' لکھا گیا ہے۔ اب قلمی اور مطبوعہ سب نسخوں میں "بارش ابرِ مژہ کی دیکھی نہیں" ہی ملتا ہے۔

(۱۹) آپ اگر اپنی عبادت کرتے ہیں، اے خود پرست!
سر جھکا مینارِ مسجد کا نہ کیوں محراب میں (ص ۲۵۰)

اس شعر پر خطِ تنسیخ کھینچ دیا ہے، غالباً اس لیے کہ عربی قاعدے سے 'مینار' غلط ہے، بفتحِ 'م' 'مَنار' چاہیے۔ اس سے متعلق رشید حسن خاں صاحب 'انتخابِ ناسخ' کے مقدمے میں لکھتے ہیں کہ ناسخ کے کلام میں جہاں جہاں 'مینار' تھا، اشک نے کلیات کی اشاعتِ اول کے غلط نامے میں مصرعوں کو بدل کر 'مَنار' بنا دیا[۱] معلوم نہیں، مندرجۂ بالا شعر کو قلم زد کرنے کی ذمہ داری کس کی ہے؟ نسخۂ کتاب نگر میں یہ شعر اس طرح ملتا ہے:

آپ اگر اپنی عبادت کرتے ہیں، اے خود پرست!
کیوں نہ مسجد کا منارا خم ہوا محراب میں

مطبوعہ ایڈیشن میں پہلے مصرعے میں 'اے' کی جگہ 'یہ' ہے۔ دوسرا مصرع نسخۂ کتاب نگر کے مطابق ہے۔

(۲۰) اہلِ ستم، ستم سے نہ باز آئینگے کبھی
خونخواریاں ہیں صورتِ شمشیر دم کے ساتھ (ص ۲۶۷)

حال میں کسی نے فاؤنٹین پین کی سیاہ روشنائی سے 'صورتِ شمشیر دم کے ساتھ' کے اوپر خط کھینچ کر حاشیے میں لکھا ہے: 'دم کے ساتھ ہونا'۔ ممکن ہے، یہ لفظ کسی نے "دم کے ساتھ ہونا" کی سند کی نشاندہی کے لیے لکھے ہوں۔

ص ۳۸۳ سے قطعات و رباعیاتِ تاریخ شروع ہو جاتے ہیں۔ پہلے قطعۂ تاریخ کے اوپر اسی رواں خط میں کسی نے بعد میں عنوان کا اضافہ کیا ہے:

"حسام الدولہ فقیر محمد خاں بہادر تہوّر جنگ شمشیر از حضورِ بادشاہ یافتند"

۱۔ انتخابِ ناسخ (مرتبۂ رشید حسن خاں): ۱۲۲ (مکتبۂ جامعہ لمیٹڈ، نئی دلی، ۱۹۷۲ء)

(۲۱) ص ۳۹۲ پر رباعی کے وزن میں پانچ شعروں کا ایک غیر مطبوعہ قطعۂ تاریخ ہے جس کے پہلے شعر کے لفظوں کے اوپر کچھ لکھ کر اصلاح کی گئی ہے۔ اب نہ قلم زد متن پڑھا جاتا ہے نہ اصلاحی متن۔ قلم زد متن کچھ یوں تھا:

شاہی کرے نواب یمین الدولہ آج آپ کا جلوہ مثلِ جمشید ہوا

اصلاح کے بعد شعر جزواً یوں پڑھا جاتا ہے:

... فکر ... کوکب یمین الدولہ ... ان کا طلوع ... خورشید ہوا

تاریخ کا شعر یہ ہے:

روشن جو ہوا جہاں، تو بہرِ تاریخ ناسخ نے کہا، طلوعِ خورشید ہوا

(۱۲۴۰)

(۲۲) ص ۳۹۳ پر وزیر کی وفات کا ایک غیر مطبوعہ قطعۂ تاریخ ہے جس کا ایک شعر پہلے یوں لکھا تھا:

زبدۂ آلِ ساقیِ کوثر یافت در گنگ غسلِ میت، ہائے!

دوسرے مصرعے کو بُری طرح کاٹ کر اس کے اوپر 'بدلہ' لکھا ہے۔ پھر حاشیے میں 'بدلہ' لکھ کر کاتب کے خط میں اصلاحی مصرع لکھا ہے: سوئے فردوس کرد رحلت، ہائے!

ص ۴۱۸ - یہ مخطوطے کا آخری صفحہ ہے۔ جیسا کہ اوپر لکھا جا چکا ہے اور شاملِ اشاعت عکس سے ظاہر ہے، سادہ جگہ میں رواں خط میں قافیے کی جگہ 'خورشید منزل' لکھا ہے۔ اس سے ۱۲۴۷ھ برآمد ہوتے ہیں۔ چونکہ اس کے بعد معتمد الدولہ کا قطعۂ تاریخِ وفات درج ہے، اس سے شبہہ ہوتا ہے کہ 'خورشید منزل' بھی انھیں کی تاریخِ وفات ہے، جس کا قطعہ نہیں کہا جا سکا۔

اس صفحے کے آخر میں رواں خط میں یہ عنوان اور قطعہ لکھا ہے:

تاریخِ وفاتِ معتمد الدولہ مغفور نوراللہ مرقدہٗ

وزیرِ اعظمِ شاہِ زمن رفت بیک دم می کند صد بار دل، ہائے!

نوشتم صوری و ہم معنوی سال دوشنبہ پنجم ذی الحجہ ایے وائے! (۱۲۴۸)

حقیقت یہ ہے کہ مصرعِ تاریخ سے سال ۱۲۴۸ نہیں، بلکہ ۱۲۴۷ھ نکلتا ہے، اور دوسرے قطعاتِ تاریخ کے مطابق معتمد الدّولہ آغا میر کا سالِ وفات ۱۲۴۷ھ ہی ہے۔ یہ قطعہ غیر مطبوعہ ہے، اور اس نسخے کے علاوہ صرف غیر مردّف نسخۂ لکھنؤ میں ملتا ہے۔ لکھنوی نسخے کے آخری صفحے پر ایک تاریخ کی رباعی اور ایک یہ قطعۂ تاریخ ہے جس کے بعد دونوں مصرعوں کے بیچ سرخ روشنائی سے ۱۲۴۷ھ لکھا ہے۔ اس طرح جموں اور لکھنؤ کے غیر مردّف نسخوں میں آخری اندراج اسی قطعے کا ہے۔ نسخۂ جموں میں تاریخ کا سال غلط درج ہو گیا ہے۔ مصنّف، جس نے کاوش سے حساب کر کے تاریخ نکالی ہو گی، کسی طرح اعدادِ تاریخ غلط نہیں لکھ سکتا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ رواں خط خود مصنف کا نہیں، کسی اور کا ہے۔ اصلاحیں کرنے والا یہ خط کس کا ہو سکتا ہے؟

جناب نادر آغا نے لکھنؤ کے جس خاندان سے یہ نادر مخطوطہ حاصل کیا تھا، وہیں سے نسخے میں رکھا ہوا ایک رقعہ بھی ملا۔ اس کے سرے کا ایک حصّہ ضائع ہو گیا ہے، جس سے مکتوب نگار کا نام معلوم نہیں ہوتا۔ مکتوب الیہ کے بارے میں بھی کوئی علم نہیں۔ ذیل میں اس کا متن ملاحظہ ہو:
(مقابلے کی سہولت کے لیے اس کا عکس بھی شائع کیا جا رہا ہے)۔

جناب آقا صاحب عنایت فرمائے بندہ دام الطافکم

بعد تمنائے حصولِ ملازمت کیمیا خاصیت مدعا طراز است حسبِ ارشاد منتظرِ رقعۂ شریف ماندم۔ شاید از فرایادِ خاطرِ عاطر رفتہ۔ دیگری مکرم علی خاں صاحب از بسیار روز چند کتب و دیوان وغیرہ نزدِ نحیف ارسال نمودند و از صاحبش تقاضائے دریافتِ کیفیت شد۔ بندہ گفت از کاہلی و عدیم الفرصتی خود ہنوز بخدمتِ جناب شان ابلاغ نداشتہ ام، جواب چہ دہم۔ وامروز حتماً و جزماً خود را بر تبلیغ پیامِ خانِ مذکور مامور ساختہ، حرفے چند بمسامع اقدس رسانیدہ، بیانِ تفصیلش میسازم۔

دیوانِ اول و ثانی شیخ صاحب نوشتۂ میر حامد علی دیگے دیوان محررۂ دستِ مبارک شیخ صاحب با اعتبارِ تبرک، و فقط برائے ملاحظہ حدیثِ مفصّل را ترسیل کردہ ام کہ

کہ ہمیں نسخہ را جناب میر علی اوسط صاحب گرفتہ و اصلاح فرمودہ بطبع درآوردند و بعض اشعارِ شیخ صاحب را چناں از قلم محو فرمودہ اند کہ خواندہ نمی شود۔ و بست و پنج اسلام من تصنیفِ شیخ صاحب کہ از تخلصِ محسن فرمودہ اند زہے تخلیِ شان، و اینکہ مثلِ پیشِ نواب محسن الدولہ باشند، بلکہ جائے قطعی نیستند۔ باقی دو جلد کتاب کہ دراں چند رسالۂ عروض و قواعدِ فارسی و دو جلد "برہانِ قاطع" کہ پیشِ نظرِ شیخ صاحب اکثر بودہ بقیمتِ مناسب وترمد کہ از جواب سرافراز فرمایند۔ فقط

فقط کے نیچے مکتوب نگار کا نام لکھا تھا لیکن یہاں سے کاغذ پھٹ گیا ہے۔ خط کا کاغذ خاکی رنگ کا، کم از کم سو سال پرانا ہے۔ مکتوب میں مذکورہ حدیثِ مفصّل سے مراد ناسخ کی مثنوی سراجِ نظم (تصنیف ۱۲۵۴ھ) ہے، جسے ناسخ کی وفات کے بعد رشک نے مرتب کر کے شائع کیا تھا۔ طبعِ اول کی تاریخ معلوم نہ ہو سکی، لیکن پروفیسر سید مسعود حسن رضوی ادیب، نیز دوسرے حضرات کے پاس ۱۲۶۵ھ کا ایڈیشن موجود ہے۔ یہ خط سراجِ نظم کی طبعِ اول کے بعد کا لکھا ہوا ہے۔ اس میں رشک کے حوالے سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ اس وقت وہ بقیدِ حیات تھے۔ رشک کا انتقال ۱۲۸۴ھ میں ہوا۔ اس خط میں ناسخ کے ذیل کے دواوین کا ذکر ہے:

(الف) میر حامد علی کے مکتوبہ دیوانِ اوّل و دوم

(ب) خود شیخ ناسخ کے ہاتھ کا لکھا ہوا ایک دیوان

زیرِ بحث غیر مردّف نسخہ ناسخ کے ہاتھ کا لکھا ہوا نہیں ہو سکتا کیونکہ من جملہ دوسرے اسباب کے اس میں ص ۲۷۰ پر ذیل کے اشعار رباعی کے عنوان کے تحت درج ہیں:

رباعی

میخانۂ ہجرِ یار میں مجھ کو تعمیم ہے — ساقی ابرِ دو آتشہ مائے حمیم ہے
کیونکر نہ ہم کو دغدغہ ہو وصل و ہجر میں — ایمان جس کو کہتے ہیں، امید و بیم ہے

یہ دراصل ایک غزل کے اشعار ہیں۔ سات شعر کی پوری غزل اسی نسخے کے ص ۲۸۱ پر موجود ہے ناسخ ان اشعار کو رباعی نہیں کہہ سکتے تھے۔ دیوان کسی پیشہ ور کاتب کی تحریر ہے۔ عین ممکن ہے کہ یہ میر حامد علی کے ہاتھ کا لکھا ہوا دیوانِ دوم ہو، جس کا رقعے میں ذکر ہے۔

اس رقعے سے دو نہایت اہم باتیں معلوم ہوتی ہیں :

۱۔ میر علی اوسط رشک نے سراجِ نظم کے نسخے میں اصلاحیں کیں، اور انھوں نے اصل نسخے میں بعض جگہ ناسخ کے اشعار کو اس طرح قلمزد کیا کہ وہ بعد کو پڑھے تک نہیں جاتے تھے۔ یہی اصلاح شدہ نسخہ انھوں نے شائع کیا۔ معلوم ہوا کہ مطبوعہ نسخے میں فاضل شاگرد نے فراخدلی سے سعادتمندی کا ثبوت دیا تھا۔

۲۔ ناسخ نے پچیس سلام بھی کہے تھے۔ لیکن وہ نواب محسن الدولہ کے نام سے محسن تخلص کے ساتھ تھے۔ ان کا واحد نسخہ وہی تھا جس کا اس رقعے میں ذکر ہے۔

(نوٹ : کیا اس سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح ہوگا کہ محسن کے جتنے سلام ملتے ہیں، وہ سب ناسخ کا کلام ہے ؟)

جس طرح دیوانِ ثانی کا یہ نسخہ محفوظ رہ گیا ہے، کاش اسی طرح ناسخ کے ہاتھ کا لکھے ہوئے دیوانِ دوم (یعنی سراجِ نظم) کا اصل نسخہ جس پر رشک کی اصلاحیں تھیں اور وہ پچیس سلام بھی جو ناسخ کے ہاتھ کے لکھے تھے، کہیں محفوظ رہ گئے ہوں اور کبھی دستیاب ہو جائیں!

اب رشید حسن خاں صاحب کے مرتبہ "انتخابِ ناسخ" کے دیباچے کا جز "غلط نامہ یا ترمیمات" ملاحظہ کیا جائے، جس میں انھوں نے کلیاتِ ناسخ کی اشاعتِ اول (۱۲۵۸ھ) کے مفصل غلط نامے کا جائزہ لیا ہے۔ رشک کی تاریخ کے مطابق یہ غلط نامہ ۱۲۵۹ھ میں مکمل کیا گیا۔ اس میں جو تصیحات درج ہیں، وہ کسی طرح سہوِ کتابت کی تصیحح نہیں، بلکہ اصلاحیں ہیں۔ اگر ۱۲۵۹ھ میں ایک مصرعے کو بدل کر بالکل مختلف مصرع تجویز کر دیا جائے، تو اس کی ذمہ داری مرحوم

مصنّف پر نہیں رکھی جاسکتی، بلکہ مرتبِ غلط نامہ پر رکھی جائیگی۔

زیرِ بحث غیر مردف مخطوطے کے آخری قطعۂ تاریخ پر اعداد میں غلط سنہ مندرج ہونے کی بنا پر ہم اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ یہ اصلاحیں مصنّف کے علاوہ کسی غیر کے خط میں ہیں۔ اگر رشک نے منسلکہ رقعے کے مطابق "سراج نظم" میں اصلاحیں کی ہیں اور رشید حسن خان کے فیصلے کے مطابق کلیاتِ ناسخ میں غلط نامے کے پردے میں ترمیم کرنا چاہی، تو گمانِ غالب یہ ہے کہ زیرِ نظر نسخے کی ترمیمات بھی رشک ہی نے کی ہونگی اور رواں خط انھیں کے قلم کا ہوگا۔ افسوس کہ ناسخ اور رشک کی تحریر کا کوئی نمونہ نہیں ملتا، اس لیے قطعیت کے ساتھ کوئی فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔

آزاد نے آبِ حیات میں ناسخ کے تین دیوانوں کی اطلاع دی تھی۔ چونکہ صرف دو دیوان ملتے ہیں، اس لیے تیسرا دیوان ایک معمّا تھا۔ سید مسعود حسن رضوی صاحب نے اس کا حل کلیاتِ ناسخ طبع اول و دوم کے خاتمے کی ایک عبارت سے پیش کیا کہ دیوانِ سوم کا علیحدہ سے وجود نہیں، بلکہ یہ دیوان دوم ہی میں ضم ہے۔ دیوان دوم کی تاریخ "تکمیلِ دفترِ پریشاں" (۱۲۴۷ھ) ہے۔ تیسرے دیوان کی تاریخ رشک نے "دفترِ شعر" کہی تھی، جس سے ۱۲۵۴ھ برآمد ہوتا ہے۔ غالبًا یہ تاریخ ناسخ کے انتقال ۱۲۵۴ھ کے بعد کی ہے۔

اب صورت یہ ہے کہ مطبوعہ دیوانِ دوم میں دیوان اوّل (۱۲۳۲ھ) کے بعد سے وفاتِ ناسخ (۱۲۵۴ھ) تک کا سارا کلام جمع ہے۔ دیوانِ دوم کے جو قلمی نسخے ملتے ہیں، ان میں سے بعض میں مطبوعہ دیوان سے کچھ کم کلام ملتا ہے، یعنی وہ ۱۲۴۷ھ اور ۱۲۵۴ھ کے درمیان جس سال میں لکھے گئے، لامحالہ ان میں اسی سال تک کا کلام لے لیا گیا تھا۔ جس کسی محقق کو ایسا کوئی نسخہ ملتا ہے، وہ دعویٰ کر دیتا ہے کہ اس کے نسخۂ دیوانِ دوم کے کلام کو متداول دیوانِ دوم سے منہا کر دیا جائے تو بقیہ دیوانِ سوم رہ جائیگا۔ پروفیسر سید مسعود حسن رضوی نے اپنے نسخے

۱۔ آبِ حیات کا تنقیدی مطالعہ از سید مسعود حسن رضوی ادیب طبع دوم، ص ۶۷

(جسے ہم نے نسخۂ کتاب نگر کہا ہے، کے لیے یہی دعویٰ کیا تھا[1]۔ ڈاکٹر محمود الٰہی کو جامع مسجد گورکھپور کے کتب خانے میں ایک نسخۂ دیوانِ دوم مکتوبۂ ۱۲۵۷ھ ملا۔ انھوں نے اسے اصل دیوانِ دوم کا مستند نسخہ قیاس کر کے اس کی غزلوں کی فہرست دی ہے[2]۔ یعنی ان کے نزدیک بقیہ دیوانِ سوم کی ہیں۔

پروفیسر سید مسعود حسن رضوی کا نسخہ جموّں پہنچ گیا ہے اس میں ۱۲۵۱ھ کا قطعۂ تاریخ موجود ہے اگر کوئی نسخہ ۱۲۴۷ھ کا مکتوبہ ملے تو اسے خالص دیوانِ دوم کہا جا سکتا ہے اس کا مقابلہ مطبوعہ نسخے سے کیا جائے تو جتنا کلام بچتا ہے، وہ بالیقین دیوانِ سوم کا ہے۔ دیوانِ سوم کا ایک سال (۱۲۴۷-۱۲۴۸ھ) کا کلام غیر مردّف نسخۂ جموّں میں شامل ہو گیا ہے۔ اس کی نشاندہی کے لیے ہمیں اس وقت کا انتظار کرنا ہوگا، جب کوئی ۱۲۴۷ھ کا نسخہ مل جائے۔ لکھنؤ یونیورسٹی کا غیر مردّف مطلاّ نسخہ جموں کے نسخے سے قبل کا معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس میں کلام کی مقدار کم ہے اور کوئی قطعۂ تاریخ ۱۲۴۷ھ کے بعد کا نہیں؛ اس میں صرف دو ہی قطعاتِ تاریخ ہیں۔ دوسرے نسخوں سے ہمیں معلوم ہے کہ دیوانِ دوم کے عہد (۱۲۳۲ھ تا ۱۲۴۷ھ) میں ناسخ نے متعدد قطعاتِ تاریخ اور رباعیات کہی تھیں۔ یہ نسخۂ لکھنؤ سے غیر حاضر ہیں۔ کیا عجب ہے کہ اسی طرح اس دور کی کچھ غزلیں بھی اس نسخے میں شامل ہونے سے رہ گئی ہوں۔ اس لیے ہم نسخۂ لکھنؤ کو دیوانِ دوم کا ایسا مستند نسخہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ اس میں متداول دیوان سے جتنا بھی فاضل کلام ملتا ہے، اسے دیوانِ سوم کا قرار دے دیں۔ کتاب نگر لکھنؤ سے دیوانِ سوم کا جو مبیّنہ نسخہ برآمد ہوا ہے، اسے دیوانِ سوم کہنا محلِّ نظر ہے۔ کیونکہ اس میں ۱۲۱۲ھ، ۱۲۳۱ھ اور ۱۲۴۰ھ کے قطعاتِ تاریخ بھی شامل ہیں اور یہ دیوانِ اول و دوم کا زمانہ ہے

۱۔ ایضاً: ۱۷

۲۔ ناسخ کا دیوانِ دوم، مشمولہ اردو ادب شمارہ ۱، ۱۹۶۳ء (ص ۷-۱۰)

دواوینِ ناسخ کے مختلف قلمی نسخوں میں کافی غیر مطبوعہ کلام بھی ملتا ہے خصوصاً غیر مطبوعہ قطعاتِ تاریخ کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ ضرورت یہ ہے کہ کلیاتِ ناسخ کو مختلف نسخوں کی مدد سے ازسرِ نو ترتیب دیا جائے۔

شری شنکر آچاریہ

کا

فلسفۂ ویدانت

پروفیسر یوسف سلیم چشتی
ایم اے
لاہور

شری شنکر اچاریہ کا فلسفۂ ویدانت

تمہید واضح ہو کہ اپنشدوں میں رشیوں (عارفوں) نے نہ تو کوئی فلسفیانہ نظام پیش کیا ہے نہ کسی رشی نے اپنا فلسفہ مدوّن کیا ہے، بلکہ اپنے وارداتِ قلبی اور مشاہداتِ روحانی بعینہٖ قلمبند کر دیے ہیں۔ ان ذخائرِ معرفت میں جو صداقت مشترک ہے، وہ یہ ہے کہ:

(۱) برھما (خدا) ایک ہے اور ہر اعتبار سے ایک ہے؛ نہ کوئی اس کا مدِّمقابل ہے، نہ شریک ہے، نہ اس کی مثل ہے، نہ اس کا ہمسر ہے؛

(۲) صرف وہی ایک اکیلا برھما واجب الوجود ہے، اور یہ کائنات ممکن الوجود ہے یعنی اس کا وجود خانہ زاد نہیں ہے، بلکہ یہ خدا کے ارادے اور اسی کی مرضی سے ظہور میں آئی ہے، اور اسی کے سہارے قائم ہے اور ہر آن اپنے قیام کے لیے اسی کی محتاج ہے۔

لیکن خدا اور کائنات کی مزید وضاحت کے سلسلے میں رشیوں نے مختلف نظریات پیش کیے ہیں، جن کی بنا پر اپنشدوں اور خصوصاً برہم سوتر کے شارحین میں چار گروہ ہو گئے:

(۱) قائلینِ عقیدۂ "ہمہ از اوست"

(۲) قائلینِ " ہمہ با اوست"

(۳) قائلینِ "ہمہ اوست" (ممکنات کا وجود ظلی ہے)

(۴) قائلینِ "ہمہ اوست" (ممکنات کا وجود وہمی ہے)

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ذیل میں ان نظریات کی مختصر تشریح کر دی جائے:

نظریۂ 'ہمہ از اوست' میں موجودات (مخلوقات) اعراض نہیں ہیں، بلکہ موجود بالعرض ہیں یعنی بذاتِ خود قائم ہیں، بخلاف اعراض کے کہ وہ بذاتِ خود قائم نہیں ہو سکتے، بلکہ اپنے قیام کے لیے ہر آن جوہر کے محتاج ہوتے ہیں۔

موجودات میں وجود حقیقتاً پایا جاتا ہے، یعنی خدا کی طرح وہ بھی موجود ہیں، مگر ان کا وجود خانہ زاد نہیں ہے، خدا ے واجب الوجود کا عطا کردہ ہے۔

تمام موجودات (مخلوقات) ذاتِ حق تعالیٰ سے منفصل ہیں۔

یہ مسلک شری مادھو آچاریہ کا اور مسلمانوں میں متکلمین کا ہے۔

(۲) نظریۂ 'ہمہ با اوست' میں ممکنات (مخلوقات) حق تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں، بذاتِ خود قائم نہیں ہیں یعنی ممکنات اعراض ہیں اور حق تعالیٰ ان کے لیے بمنزلۂ جوہر ہے۔ جیسے سطح نہ ہو تو مثلث یا مربع کا وجود ہی متحقق نہیں ہو سکتا۔

یہ مسلک ہے بجاشکر ادر ولبھ کا۔

(۳) نظریۂ 'ہمہ اوست' (شہودی) میں صرف حق تعالیٰ ہی حقیقی معنیٰ میں موجود ہے؛ ممکنات کا وجود حقیقی نہیں ہے، بلکہ ظلی ہے۔ ہر شے مظہرِ حق ہے اور حق تعالیٰ مرئی فی الکل ہے، یعنی ہر شے سے وہی ظاہر ہو رہا ہے، ہر شے میں اسی کا جلوہ ہے۔

یہ مسلک ہے راما نج اچاریہ کا اور مسلمانوں میں حضرت شیخ احمد سرہندی المعروف بہ مجدد الف ثانی رح کا۔

(۴) نظریۂ 'ہمہ اوست' (وجودی) میں صرف حق تعالیٰ ہی حقیقی معنیٰ میں موجود ہے؛ ممکنات کا وجود وہمی ہے، مثل دائرہ کے جو شعلۂ جوالہ کی گردشِ سریع سے پیدا ہو جاتا ہے اور نظر

تو آتا ہے مگر اصل میں موجود نہیں ہے، صرف شعلہ موجود ہے۔

یہ مسلک ہے شری شنکر آچاریہ کا اور مسلمانوں میں حضرت امام محی الدین ابن عربی المعروف بہ شیخ اکبرؒ کا۔

آیندہ اوراق میں ہم شری شنکر آچاریہ کے افکارِ عالیہ کا خلاصہ ہدیۂ ناظرین کرتے ہیں:

تعارف

شری شنکر آچاریہ کا شمار دنیا کے عظیم ترین حکماء میں ہوتا ہے انھوں نے صرف ۳۲ سال کی عمر پائی۔ لیکن اس مختصر مدتِ حیات میں انھوں نے دس اپنشدوں، برہم سوتر اور شری مید بھگود گیتا کی جو شرحیں لکھیں، ان کی بدولت ان کا نام قیامت تک زندہ رہیگا، اور توحید کے متوالے ان کی تصانیف سے مستفیض ہوتے رہینگے۔ جن حکماء نے اپنشدوں کی شرح لکھی ہے، ان میں باستثنائے شنکر آچاریہ حسبِ ذیل حکماء قابلِ تذکرہ ہیں:

بھاشکر، یادو پرکاش، راما نج، مادھو آچاریہ، شری کنٹھ، نمبارک، شری پتی، ولبھ، وجیان بھکشو اور بلدیو۔ لیکن ان میں سے صرف چار حکما کے مدارسِ فکر قائم ہوئے یعنی (۱) شنکر (۲) راما نج (۳) مادھو اور (۴) ولبھ۔ اور ان چاروں میں سے بھی قبولِ عام کی سند صرف شنکر کو حاصل ہوئی۔

اس قبولِ عام کے علاوہ مغرب کے بعض حکماء بھی ان کے افکار سے مستفید، بلکہ متاثر ہوئے مثلاً اسپنوزا، لائبنز، فختے، شیلنگ، ہیگل، شوپن ہاور، بازنیکوئٹ اور بریڈلے شنکر اور فختے کے بنیادی افکار میں اس درجہ مماثلت ہے کہ پروفیسر روڈلف اوٹو نے اپنی تصنیف "تصوفِ مشرقی و مغربی" میں لکھا ہے:

> اگر کوئی شخص فختے کے افکار کا بغور مطالعہ کریگا، تو اسے یہ محسوس ہوگا کہ اس جرمن مفکر کے قالب میں شنکر کی روح دوبارہ آگئی ہے۔

نویں صدی عیسوی سے لے کر اس وقت تک ہندستان میں جتنے ویدانتی گزرے ہیں، ان کی

اکثریت شنکر کی متبع نظر آتی ہے اور ہمارے زمانے میں ڈاکٹر رادھا کرشنن، رابندر ناتھ ٹیگور، آروند گھوش، ہیرالال بالڈور، کے سی بھٹاچاریہ، گیان چند داوے وغیرہ۔ شنکر آچاریہ کے نظریۂ ”ادویت ویدانت“ کے مشہور حامی ہیں۔

شنکر کا فلسفہ ”ادویت ویدانت“ کہلاتا ہے یعنی ویدانت کی وہ تعبیر جس میں دوئی (ثنویت) کا شائبہ بھی نہیں ہے۔ چونکہ شنکر نے اپنے فلسفے کی بنیاد ویدانت پر رکھی ہے، اس لیے پہلے ویدانت کے بنیادی اصول درج کرنا بے محل نہیں ہوگا:

(۱) صرف ایک حقیقتِ اخریٰ ہے، جس کا نام برھما ہے، اور جس سے یہ کائنات صادر ہوئی ہے۔ یہ حقیقت، واجب الوجود ہے اور صرف یہی ہستی ”ستیہ“ (الحق) ہے؛ غیر مخلوق اور غیر مولود اور غیر معلول ہے؛ ازلی ہے ابدی ہے؛ محیطِ کل ہے؛ کوئی شے ایسی نہیں جس کی بنیاد برہما نہ ہو۔ برہما سے جدا ہو کر ہر شے معدوم کا مصداق ہو جاتی ہے۔ کوئی شے مستقل بالذات نہیں ہے، ہر شے کی حقیقت، اصلیت اور واقعیت اضافی اور عارضی ہے۔

(۲) برھما کے علاوہ جو کچھ ہے، وہ اَستیہ ہے، غیر حق ہے؛ ہر شے موجود ہونے سے پہلے معدوم تھی اور کچھ عرصے کے بعد معدوم ہو جائیگی۔ اس لیے جو شے بین العدمین ہو، اس کی ہستی محض اضافی اور اعتباری ہے۔ اسی لیے کائنات کو سنسار کہتے ہیں، جس کے لغوی معنی ہیں، حرکت اور تغیّر یعنی یہ کائنات ہر آن متغیر ہے اس لیے اس میں جو کچھ ہے اسے نہ ثبات ہے، نہ قرار ہے، نہ دوام ہے، نہ استحکام ہے۔

(۳) برھما، سَتیہ (حق) ہے، چِت (ادراک یا شعور) ہے، اور آنند (سعادت) ہے[1]۔

(۴) برھما محیطِ کل ہے، اور ہر شے کی اصل و بنیاد وہی ہے۔ ہر شے اسی کے سہارے سے قائم ہے (یعنی وہ القیوم ہے)

۱۔ یہ لفظی ترجمہ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ برھما واجب الوجود ہے، علیم و خبیر ہے، اور غنی یا صمد ہے۔

(۵) برھما اس کائنات میں جاری وساری بھی ہے، اور اس کائنات سے جدا بھی ہے، یعنی باعتبارِ صفات جاری وساری ہے، باعتبارِ ذات جدا ہے۔

(۶) برھما غیر محدود ہے اور ازلی وابدی ہے۔

(۷) برھما اگرچہ واحد ہے، لیکن اس نے اپنی آزاد مرضی سے اپنے آپ کو کائنات کی کثرت میں ظاہر کیا ہے۔

(۸) انسان کو اختیار حاصل ہے کہ وہ اپنے آپ کو سکھی بنائے یا دُکھی۔ وہ اپنی تقدیر کا خود معمار ہے۔

(۹) برھما، بدی کا خالق نہیں ہے۔ جب انسان اپنے وجود کے اعلیٰ قوانین سے منحرف ہوتا ہے، تو گناہ یا بدی کا ظہور ہوتا ہے۔

(۱۰) جب تک عرفان حاصل نہ ہو، یعنی جب تک یہ حقیقت انسان پر منکشف نہ ہو کہ میں جسے باہر تلاش کر رہا تھا، وہ میرے اندر پوشیدہ ہے، یا انائے مقیّد، بلحاظِ وجود عین انائے مطلق ہے؛ اس وقت تک اسے یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ اس کائنات کو فریبِ نظر (Illusory.) قرار دے کر اعمالِ حسنہ سے بے نیاز ہوجائے۔ جب تک دوئی کا احساس باقی ہے، سنسار (کائنات) کا خارجی وجود تسلیم کرنا لازمی ہے اور سماجی قانون، اخلاق، معاشرتی رسوم اور دھرم کے ضابطوں کی پابندی بھی ضروری ہے[۲]۔

۲۔ اقبال نے حسب ذیل اشعار میں ویدانت کے اسی نصب العین کی ترجمانی کی ہے کہ انسان کا مقصدِ حیات یہ ہے کہ وہ اس حقیقت یا صداقت کا بطورِ خود مشاہدہ کر لے کہ وجود کے لحاظ سے اس میں اور مجھ میں کوئی فرق (بھید) نہیں ہے:

جنھیں میں ڈھونڈتا تھا آسمانوں میں، زمینوں میں
وہ نکلے میرے ظلمت خانۂ دل کے مکینوں میں

اگر خواہی خدا را فاش بینی — خودی را فاش تر دیدن بیاموز
اگر زیری، ز خود گیری بزبر شو — خدا خواہی، بخود نزدیک تر شو

(باقی صفحہ ۳۲۲ پر)

لیکن تعین کے لحاظ سے اس میں اور مجھ میں غیریت ہے۔ اور اسی غیریت کی بنا پر من و تو یا خدا اور خودی میں امتیاز پیدا ہوتا ہے، جسے انھوں نے انائے مطلق اور انائے مقید سے ظاہر کیا ہے۔ انائے مقید کیا ہے؟ وہی انائے مطلق ہے، جو متعین ہو کر مقید ہو گیا ہے۔ کائنات میں ہر شے متعین ہے، اس لیے ہر شے غیرِ خدا ہے۔ خلاصۂ کلام یہ کہ شنکر آچاریہ، شیخ اکبرؒ مرشدِ رومیؒ اور ان کے مُرید اقبال یہ سب حضرات عینیّت کے ساتھ ساتھ غیریّت کے بھی قائل ہیں۔ چنانچہ "اسرار خودی" کے آغاز میں اقبال نے عینیّت اور غیریّت دونوں کا اثبات کیا ہے،

پیکرِ ہستی، ز آثارِ خودی است | ہر چہ می بینی، ز اسرارِ خودی است
صد جہان پوشیدہ اندر ذاتِ اُو | غیرِ او پیداست از اثباتِ اُو
در جہان تخمِ خصومت کاشتہ است | خویشتن را غیرِ خود پنداشتہ است
سازد از خود پیکرِ اغیار را | تا فزاید لذّتِ پیکار را

"ساقی نامہ" (بالِ جبریل) میں اسی حقیقت کو یوں واضح کیا ہے:

یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر | مگر ہر کہیں بے چگوں بے نظیر
یہ عالم، یہ بتخانۂ شش جہات | اسی نے تراشا ہے یہ سومنات
پسند اس کو تکرار کی خو نہیں | کہ تو میں نہیں اور میں تو نہیں
من و تو سے ہے انجمن آفریں | مگر عینِ محفل میں خلوت نشیں
چمک اس کی بجلی میں تارے میں ہے | یہ چاندی میں سونے میں پارے میں ہے

۲

اب تک ہم نے ویدانت کے وہ بنیادی اصول گنوائے ہیں، جو اپنشدوں کے تمام شارحین کے نزدیک مسلّم ہیں۔ اب ہم یہ دیکھینگے کہ شری شنکر کی رائے میں اپنشدوں کی تعلیم کیا ہے:

بقیہ حاشیہ صلا کرا جوئی؟ چرا در پیچ و تابی | کہ او پیداست، تو زیرِ نقابی
تلاشِ اُو کنی، جُز خود نہ بینی | تلاشِ خود کنی، جُز اُو نیابی

(۱) جو کچھ بھی ہے، دراصل ایک ہی ہے کیونکہ دراصل صرف ایک ہی ہستی موجود ہے جسے برھما یا پرم آتما کہتے ہیں۔

(۲) یہ وجودِ کامل یکسانیت کا حامل ہے۔ اس میں کوئی امتیاز یا اختلاف نہیں ہے، یعنی وجودِ محض یا وجودِ خالص ہے، جسے ہم دوسرے لفظوں میں شعور یا ادراک یا فکر خالص بھی کہہ سکتے ہیں۔

(۳) ادراک یا عقل یا فکر، برھما کی صفت نہیں ہے، بلکہ اس کا جوہر ذات ہے یعنی برھما کیا ہے؟ ادراکِ مطلق ہے۔ برھما صاحب ادراک نہیں، بلکہ خود ادراک ہے، خود فکر ہے۔

(۴) برھما ذات و صفات سے مرکب نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں ترکیب راہ نہیں پا سکتی۔ وہ بسیط ہے، یعنی اجزا سے پاک ہے۔

(۵) لیکن اگر ایک کامل بسیط وجود کے علاوہ اور کسی شے کا وجود نہیں ہے، کوئی شے موجود نہیں ہے، تو یہ دنیا کہاں سے اور کیسے موجود ہو گئی، جو ہمیں اپنے چاروں طرف نظر آتی ہے اور جس میں ہم سب رہتے ہیں۔

(۶) اس کا جواب یہ ہے کہ یہ برھما کی قدرت کا ایک کرشمہ ہے[۳]، جو انسانی عقل کی دسترس سے باہر ہے۔ اس قدرت کا اصطلاحی نام "مایا" ہے۔

(۷) یہ مایا نہ تو سَت (وجود) ہے کیونکہ وجود تو صرف برھما کے لیے ثابت ہے اور نہ اَسَت (عدم)، ہے کیونکہ یہ مظاہر (کائنات) کا سبب ہے۔ دراصل یہ مایا، مبداءِ توہم

۳۔ ہمارے زمانے میں بریڈلے نے بھی یہی کہا ہے کہ المطلق سے مظاہر کا صدور ایک ناقابل تشریح طریقے سے ہوتا ہے۔ بات بھی یہی ہے کہ فلسفے کے آخری یا انتہائی سوالوں کا جواب کسی کے پاس نہیں ہے کوئی فلسفہ آج تک یہ نہیں بتا سکا کہ خدا نے یہ کائنات کب پیدا کی؟ کیوں پیدا کی؟ کیسے پیدا کی؟ کس لیے پیدا کی؟ کیا خوب کہا ہے اکبر الٰہ آبادی نے:

انکشافِ رازِ ہستی عقل کی حد میں نہیں
فلسفی یاں کیا کرے، اور سارا عالم کیا کرے!

(۸) اس لیے کائنات کا وجود نہ تو پرمارتھک (حقیقی یا وجودِ خارجی) ہے، نہ پرتی بھاشک (وجودِ ذہنی جس کا مصداق خارج میں موجود نہ ہو)۔ بلکہ یہ ویوہارک (وجودِ حسی یا وجودِ وہمی) ہے، یعنی بظاہر مشہود ہے، مگر بباطن معدوم ہے۔

(۹) مایا کے ذریعے سے برھما نے اس کائنات کو جو در اصل معدوم ہے، ہمیں موجود کر کے دکھا رہا ہے۔

(۱۰) جب ہم برہما کی شانِ تخلیق کا اعتبار کرتے ہیں، تو اسی برھما کو ایشور (خالق) کہتے ہیں۔

(۱۱) یہ کائنات نہ تو موجود ہے نہ تو معدوم، بلکہ متھ (موہوم) ہے۔ چنانچہ شنکر کہتا ہے "برھم ستیم جگم متھیا"؛ برھما موجود ہے، اور یہ کائنات موہوم ہے۔

(۱۲) متھ کا مطلب یہ ہے کہ یہ کائنات قائم بالذات نہیں ہے، بلکہ برھما کے سہارے سے قائم ہے۔ جس طرح دائرہ آتشین ہمیں اس لیے مشہود نہیں ہوتا کہ وہ بذاتِ خود قائم ہے، بلکہ اس کا وجود شعلۂ جوالہ کو گردش دینے والے پر موقوف ہے۔ اگر وہ گردشِ دست کو ایک لمحے کے لیے بھی روک لے تو دائرہ معاً معدوم ہو جائیگا۔

(۱۳) جس طرح دائرے کا وجود صرف مرتبۂ وہم میں ہے اسی طرح کائنات کا وجود بھی حسی یا وہمی یا مرتبۂ وہم ہی میں ہے۔[۴]

(۱۴) ویدانت میں حلول یا اتحاد کی تعلیم نہیں دی گئی ہے بلکہ اَدَویت (نفیِ دوئی) کی تعلیم ہے۔

(۱۵) ویدانت (اپنشدوں) کی رو سے خدا ہر شے میں جلوہ گر ہے۔ وہ ہر شے سے ظاہر ہو رہا ہے مگر کوئی شے خدا نہیں ہے۔

(۱۶) برھما ہر جگہ میں ہے۔ جہاں وہ نہیں، وہاں کچھ نہیں ہے کوئی نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ کائنات مظہرِ ذات ہے، بذاتِ خود موجود نہیں ہے۔

۴۔ حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ نے کائنات کا وجود مرتبۂ وہم ہی میں تسلیم کیا ہے۔ اس کی مزید توضیح و تفصیل اپنے مقام پر آئیگی۔

(۱۷) آتما کو فنا کرنے کا مطلب فنائے ذات نہیں ہے، بلکہ اس کا مطلب ہے، آتما میں ایسا انقلاب پیدا کرنا کہ جیو آتما ساری کائنات کو اپنی آغوش میں لے لے۔ اَھَم وِرتی (فنائے نفس) کا مطلب ہے، نفسِ امارہ کو نفسِ مطمئنہ میں تبدیل کرنا یعنی آتما یا نفس کو اتنا بلند کرنا کہ وہ پرم آتما سے ہم آہنگ ہوجائے، اور پھر یہ ساری کائنات قدموں میں آجائے۔ شری شنکر فرماتے ہیں کہ جب نفس پر یہ حقیقت واضح ہوجاتی ہے کہ خدا کے سوا اس کائنات میں کسی کا وجود نہیں ہے تو آتما تمام خواہشات سے پاک ہوجاتی ہے اس کی نظر میں کوئی مادی شے اس لائق ہی نہیں رہتی کہ اس کی آرزو کی جائے۔ لاشعور کی یکتائی کا انکشاف اَھموَرتی (خود پرستی) کو فنا کر دیتا ہے۔

(۱۸) اَوِدّیا کا مطلب جہالت نہیں ہے بلکہ اس سے مراد وہ علم ہے جو استدلال سے حاصل ہوتا ہے اور یہ علم ادنیٰ درجے کا علم ہے۔ اس کے ذریعے سے خدا تک نہیں پہنچ سکتے۔ وِدّیا حقیقی علم مراقبے سے حاصل ہوتا ہے[۵] یعنی آفاق کے بجائے انفس میں غور کرنا۔ ہر وہ علم جو خدا تک نہ پہنچا سکے اَوِدّیا (جہالت) ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں سمجھو کہ علم بالحواس، اَوِدّیا ہے؛ مشاہدۂ باطن وِدّیا ہے۔

جب انسان مراقبہ (دھیان) کرتا ہے، تو اس پر یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ ہر شئے میں الواحد جلوہ گر ہے، یہی حقیقی علم ہے۔ جب تک ہم کثرت کو حقیقی سمجھتے رہیں گے، جہالت (اَوِدّیا) میں گرفتار رہینگے۔

۵۔ گویا حقیقی علم کی تعریف میں فلاطینوس، شنکر، شیخ اکبرؒ، سعدیؒ، رومیؒ، جامیؒ، بیدلؒ اور اقبالؒ سب ہمنوا ہیں۔ رومیؒ فرماتے ہیں:

علم چہ بود آنکہ رہ بنمایدت   زنگِ گمراہی ز دل بزدایدت

سعدیؒ فرماتے ہیں:

سعدی بشوئے نقشِ دوئی را ز لوحِ دل   علمے کہ راہ حق نہ نماید، جہالت است

۳

شنکراچاریہ کے فلسفے کی اہمیت شری شنکراچاریہ کی ادویت کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں بڑی مفکرانہ جرأت اور منطقی ذکاوت پائی جاتی ہے۔ اس نے اپنے نظامِ فکر کی تدوین میں جس بلند پایہ عقلیت اور بے پناہ منطق اور حریتِ فکر کا مظاہرہ کیا ہے اس کی بنا پر اس کا پیش کردہ نظام دنیائے عقل میں نمایاں حیثیت کا حامل ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر ستی ۔ ا جیسے فاضلِ روزگار نے اس کے فلسفے پر حسبِ ذیل خیالات کا اظہار کیا ہے[۶]:

> شنکر کا فلسفہ، خالص فلسفیانہ زاویۂ نگاہ سے ہندستان کے بہترین مدارسِ فکر میں شمار کیا جاتا ہے۔ جرأتِ اظہار، دقتِ نظر اور منطقی موشگافیوں کے اعتبار سے ویدانت کا کوئی مکتبِ فکر اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔

ایلیٹ ( ) لکھتا ہے[۷]:

> ہم آہنگی، کاملیت اور گہرائی کے لحاظ سے شنکر کا فلسفہ تمام ہندی مدارسِ فکر کا سرتاج ہے۔

شنکر کے فلسفے کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد ایک طالبِ حق خواہ اس سے متفق ہو یا نہ ہو اس بات کا اعتراف ضرور کرے گا کہ منطقی موشگافیوں اور فلسفیانہ نکتہ سنجیوں کے اعتبار سے ہندستان کا کوئی نظامِ فکر شنکر کے پیش کردہ نظام کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ بخوفِ طوالت تفصیل سے قطع نظر کر کے، ذیل میں اس کے نظامِ فکر کا خلاصہ درج کیا جاتا ہے:

(۱) **برھما** حقیقت سے رابطہ صرف براہِ راست مشاہدے کی بدولت ہی قائم ہو سکتا ہے کیونکہ حقیقت محض ایک مابعد الطبیعی تصور نہیں ہے، بلکہ ایک روحانی وجود ہے، جو خارج میں موجود ہے

حقیقت کا علم قیاس یا استدلال کے ذریعے سے نہیں ہو سکتا، بلکہ صرف وجدان کے

۶۔ مقدمہ برہم سوتر، ۱۴۰ ۷۔ ہندومت اور بودھ مت، ۲:۲۰۸

واسطے سے ہو سکتا ہے۔

برہمن کی منطقی حد (تعریف) نہیں ہو سکتی۔ ہم صرف یہ کہ سکتے ہیں کہ وہ (برھما) نہ یہ ہے، نہ یہ ہے۔ جو ہستی ہمارے حواس اور استدلال کی گرفت سے بالاتر ہے، ہم اس کی منطقی تعریف کر بھی کیسے سکتے ہیں؛ عقل اس کی کُنہ کو دریافت ہی نہیں کر سکتی۔ اگر ہم اس کی تعریف کریں، تو اس کی تحدید کر دینگے؟

ہم یہ بھی نہیں کہ سکتے کہ وہ ایک ہے کیونکہ یہ بھی تحدید ہی کی ایک صورت ہے۔ اس لیے ہم اسے لاثانی؛ اَدْوِیتم یعنی وہ جس کا دوسرا یا ثانی نہ ہو) کہنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ برھما محض ایک منطقی تجرید یا نیستی ہے۔ جو لوگ ایسا کہتے ہیں، وہ ضعیف العقل ہیں۔ حقیقتِ اقصیٰ، خالص وجود ہے، بلکہ وجودِ مطلق ہے۔

کسی شے کی ہستی کا مطلب یہ ہے کہ وہ موجود ہے۔ اس عالم کی اصل، وجود ہے نہ کہ عدم۔ اس عالم کی بنیاد وجود پر ہے۔ اس عالم کا قیام وجود کی بدولت ہے۔

وجود ازلی و ابدی ہے، واجب ہے، قائم بالذّات ہے۔ وجود، لاثانی ہے؛ یکتا ہے، مستقل ہے، متجانس ہے۔ اضافات و تعینّات کی بنا پر یہ وجودِ مطلق، اشکالِ مختلفہ میں ظاہر ہوتا ہے۔ اشیاے کائنات اس وجود کے مظاہر نظر آتے ہیں۔

یہ وجود (سَت) سراپا شعور یا ادراک (چِت) ہے۔ حقیقتِ اقصیٰ، وجود اور ادراک ہے۔ وہ نورِ ادراک جس سے یہ عالم منوّر اور مستنیر ہے۔ برھما ہی تو ہے۔ خالص ادراک ہونے کے اعتبار سے ہر اناے مقیّد قائم بالذّات اور غیر سے بے نیاز ہے۔

اگر ہمیں کسی بات کا یقینِ کامل حاصل ہو سکتا ہے، تو وہ شعورِ ذاتِ خویش ہے۔ ہم ہر شے کے وجود میں شک کر سکتے ہیں، ہر شے کے وجود کا انکار کر سکتے ہیں، مگر نہ اپنے وجود میں شک

۸۔ گر باستدلال کار دیں بُدے فخر رازی، راز دارِ دین بُدے (رومیؒ)

۹۔ اگر خموش رہوں میں، تو تُو ہی ہے سب کچھ جو کچھ کہا تو ترا حُسن ہو گیا محدود (اصغر گونڈویؒ)

کر سکتے ہیں، نہ اس کا انکار کر سکتے ہیں کیونکہ جب ہم اپنی خودی یا اپنے وجود کا انکار کرینگے، تو اس انکار یا شک ہی سے ایک منکر کی ہستی یا اس کے موجود ہونے کا اقرار کرینگے۔ آخر شک یا انکار کون کر رہا ہے؟ معدوم تو انکار کر نہیں سکتا، لہٰذا منکر ضرور موجود ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ آتما (خودی) کا وجود بدیہی ہے، محتاج دلیل نہیں ہے[1]۔

حقیقت اقصیٰ اگرچہ عالم اور معلوم یا موضوع اور معروض کے امتیاز سے ماورا ہے، تاہم وہ ہمارے لیے بالکل مجہول نہیں ہے کیونکہ دراصل وہ ہماری خودی کی عین ہے۔

برھما، وجودِ مطلق ہے، لامتناہی شعور ہے اور سعادتِ اعلیٰ ہے۔ وجود، شعور اور سعادت، برھما کی صفات نہیں ہیں، بلکہ برھما کی ذات انھی سے عبارت ہے۔ یعنی برھما گیان سوروپ (مدرِک بالذات) ہے نہ کہ گیان گن آسریہ (صاحبِ صفتِ علم) علم یا ادراک برھما کی ذات ہے، نہ کہ اس کی صفت۔

جب ہم برھما کا تصور بحیثیت برھما کرتے ہیں تو اسے نرگُن (بغیر صفات) برھما کہتے ہیں، مگر جب اس کا تصور بحیثیت خالق کرتے ہیں، تو اسے سگُن (صاحبِ صفات) برھما کہتے ہیں۔ بالفاظِ دیگر اسے ایشور کہتے ہیں۔ برھما اور ایشور دو ہستیاں یا دو مختلف وجود نہیں ہیں۔

۱۔ شنکر نے یہ بحث اپنشدوں کی تفسیر میں تفصیل کے ساتھ لکھی ہے۔ اس سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ وہ آتما (خودی) کو حق سمجھتے ہیں۔ امام غزالی رح اور ڈیکارٹ نے بھی بعینہٖ اسی طریقے سے خودی کی ہستی پر استدلال کیا ہے اور ہمارے زمانے میں اقبال نے بھی یہی طریقہ اختیار کیا ہے:

اگر گوئی کہ "من" وہم و گمان است
نمودش چوں نمودِ این و آن است

بگو با من کہ دارائے گماں کیست — یکے در خود نگر آں بے نشاں کیست
خودی پنہاں ز حجت بے نیاز است — یکے اندیش و دریاب این چہ راز است
خودی را حق بداں باطل مپندار — خودی را کشتِ بیحاصل مپندار

(گلشنِ رازِ جدید مشمولہ زبورِ عجم: ۲۳۷)

بلکہ ایک ہی حقیقت کی دو شانیں ہیں۔
وجودِ مطلق ایک زندہ حقیقت ہے، جس میں تخلیقی قوت پائی جاتی ہے اور جب ہم اس کے تخلیقی پہلو کو مدِ نظر رکھتے ہیں، تو برہما کو ایشور کہہ دیتے ہیں۔

کائنات کی حیثیت : شنکر کی رائے میں یہ کائنات حقیقی نہیں ہے، لیکن وہ معدوم بھی نہیں ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ

(۱) یہ کائنات ست (حقیقی) اس لیے نہیں کہ صرف برہما ست (حقیقی) ہے، اس کے سوا کوئی واجب بالذات نہیں ہے۔

(۲) یہ کائنات اَسَت (معدوم) اس لیے نہیں ہے کہ وہ مشہود و محسوس ہے؛ عدم کو نمود حاصل نہیں ہو سکتا۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ کائنات محسوس تو ہے، مگر درحقیقت موجود نہیں ہے۔ اس کا وجود حقیقی نہیں ہے، بلکہ حسی ہے، یا وہمی ہے۔

اس بات کو واضح کرنے کے لیے شنکر نے وجود کی حسب ذیل اقسام بیان کی ہیں:

(الف) پرم آرتھک یا وجودِ حقیقی یا ست (Real,)، جیسے برہما جو خالص ست ہے۔

(ب) ویوہارک یا وجودِ حسی یا وہمی واقعی (Phenomenal,)، جیسے سنسار یا کائنات جو نہ ست ہے نہ اَسَت، بلکہ متھ ہے۔

(ج) پرتی بھاشک یا وجودِ ذہنی (Illusory,)، جیسے وہ صورتیں جو خواب میں نظر آتی ہیں۔ یہ بھی متھ ہیں۔

(د) اَسَت یا معدوم وہمی اختراعی (Unreal,)، جیسے بانجھ عورت کا بیٹا، کوہ قاف کی پری یا عنقا۔

یہ کائنات نہ تو سَت (موجود) ہے، نہ اَسَت (معدوم) ہے، بلکہ متھ ہے یعنی موہوم (فریبِ نظر) ہے اسی کو نمودِ بے بود بھی کہتے ہیں۔ دیکھو، تو نظر آتی ہے؛ مگر غور کرو تو اس کی کوئی حقیقت

نہیں ہے۔ بالفاظِ دیگر بظاہر موجود ہے، بباطن معدوم ہے[۱۱]۔

شنکر نے فریبِ نظر کی دو مثالیں دی ہیں:

(۱) ایک شخص نے اندھیرے میں کچھ دیکھا، اس لیے تحقیق نہ کر سکا کہ کیا ہے۔ گمان کیا کہ سانپ ہے، لیکن جب روشنی ساتھ لے کر پاس جا کر دیکھا تو معلوم ہوا کہ دراصل رسّی ہے، جسے سانپ سمجھ لیا تھا۔

بالفاظِ دیگر سانپ معدوم ہے، مگر اشتباہِ نظر کی بنا پر رسّی کو سانپ یقین کر لیا۔ اس کائنات کا حال بھی ایسا ہی ہے۔ دراصل ظاہر تو ایشور ہو رہا ہے، لیکن ہم اس کی تجلّی یا اس کے ظہور کو کائنات سمجھ رہے ہیں یعنی جسے ہم کائنات کہتے ہیں، یہ دراصل جلوۂ ذات ہے[۱۲]۔

(۲) ایک شخص سبز یا سرخ رنگ کی عینک لگا کر سفید گھونگے کو دیکھتا ہے، تو وہ اسے سبز یا سرخ نظر آتا ہے، لیکن جب وہ عینک اتار کر دیکھتا ہے، تو اسے معلوم ہوتا ہے کہ دراصل وہ گھونگا سفید ہے؛ اس کی سبزی یا سرخی محض فریبِ نظر تھی۔

پہلی مثال میں سانپ معدوم ہے۔ دھوکے سے رسّی کو سانپ سمجھ لیا تھا۔ اس دوسری مثال میں گھونگا موجود ہے، صرف اس کی رنگت میں دھوکا ہوا۔ اگر عینک سبز یا سرخ نہ ہوتی، تو ہم اس گھونگے کو سبز یا سرخ نہ سمجھتے۔

یہی آتما کی مثال ہے یعنی آتما (خودی) کائنات کی طرح فریبِ نظر یا دھوکا نہیں ہے، بلکہ خود برھما (خدا) ہی ہے، جو ہم کو بشکلِ آتما (خودی) نظر آ رہا ہے یعنی تم جسے آتما سمجھ رہے ہو، وہ دراصل پرم آتما (خدا) ہے، جو تعیّن (اُپادھی) کی وجہ سے آتما نظر آ رہی ہے۔ اگر تعیّن کا پردہ ہٹ

۱۱۔ اقبال نے بھی یہی کہا ہے: اک تو ہے کہ حق ہے اس جہان میں، باقی ہے نمودِ سیمیائی

۱۲۔ "یہ کائنات اپنی تفصیل کے اعتبار سے ــ سالماتِ مادّی کی میکانکی حرکت سے لے کر نفسِ انسانی کی آزاد حرکت تک ــ کچھ نہیں ہے مگر انائے کبیر (خدا) کا جلوۂ ذات۔"

(خطباتِ تشکیلِ جدیدِ الٰہیاتِ اسلامیہ: ۶۸)

جلائے (عینک اتار دی جائے)، تو پرم آتما (خدا) نظر آنے لگیگا۔[۱۳]
جس طرح گھونگا دراصل سفید ہے، ہم نے عینک کی وجہ سے اسے سبز یا سرخ سمجھ لیا! اسی طرح دراصل خدا واقعی موجود ہے، مگر ہم نے تعیّن سے دھوکا کھا کر اسے خودی سمجھ لیا۔ حقیقت یہ ہے کہ لیلیٰ کے لباس میں خود خدا ظاہر ہو رہا ہے۔[۱۴]
جیو آتما یا خودی، کائنات کی طرح فریبِ نظر نہیں ہے، بلکہ حق ہے۔[۱۵] وہ دراصل برھما (خدا) ہی کا ہے جو اپادھی (تعیّن) کی وجہ سے بشکلِ خودی ظاہر ہو رہا ہے۔
جیو آتما (خودی) سنسار (کائنات) کی طرح متھیا فریبِ نظر نہیں ہے۔ اگر آتما بھی سنسار کی طرح غیر حقیقی یا موہوم یا فریبِ نظر ہوتی، تو مکتی (نجات) کس کی ہوتی؟ اُس صورت میں تو اپنشدوں کی ساری تعلیم ہی مہمل اور باطل ہو جاتی۔
دوسرے لفظوں میں یوں سمجھو کہ "انا" باطل نہیں ہے، بلکہ حق ہے۔[۱۶] انسانوں نے اپنی اَوِدیا (جہالت) کی وجہ سے اس انا کو جو دراصل حق (خدا) ہے، غیرِ حق سمجھ رکھا ہے، جس طرح سفید گھونگے کو سرخ سمجھ لیا۔ شنکر کا اپدیش (پیغام) یہ ہے کہ انسان کا فرض اس اَوِدیا (جہالت) سے باہر نکلنا ہے۔

۱۳۔ اقبال بھی یہی کہتے ہیں: اگر خواہی خدا را فاش بینی خودی را فاش تر دیدن بیاموز

اگر زیری، ز خود گیری زَبَر شو — خدا خواہی، بخود نزدیکتر شو

۱۴۔ ز دریا موجِ گوناگوں برآمد — ز بیرنگی برنگِ چوں برآمد
گہے در کسوتِ لیلیٰ فروشد — گہے در صورتِ مجنوں برآمد

۱۵۔ شنکر فرماتے ہیں کہ یہ عالم تو نمود سیمیائی ہے، مگر خودی حق ہے۔ ہمارے زمانے میں اقبال نے اسی تعلیم کو یوں پیش کیا ہے:

اک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں، باقی ہے نمودِ سیمیائی

اور سنیے:
وجودِ کوہسار و دشت و در ہیچ
جہاں فانی، خودی باقی، دگر ہیچ

۱۶۔ علامہ اقبال نے شری شنکر کے اس خیال کی یوں ترجمانی کی ہے:
خودی را حق بداں، باطل مپندار — خودی را کشتِ بیحاصل مپندار

جب انسان پر حقیقت منکشف ہوتی ہے، تو اسے معلوم ہوتا ہے کہ آتما اور پرماتما میں کوئی بھید (فرق) نہیں ہے[17] یعنی خودی غیر حق نہیں ہے، وہ حق ہی ہے جو مقید یا متعین ہوجانے کی وجہ سے غیرِ حق نظر آرہا ہے۔

اگر انسان گیان (عرفان) اور دھیان (مراقبہ) اور سمادھی (استغراقِ تام) سے کام لے، تو اسے معلوم ہوجائیگا کہ ہیں "وہ" ہوں۔ چنانچہ اپنشدوں کے مصنفین یعنی مہارشیوں (عرفاء) نے صاف لفظوں میں یہ نوید سنائی ہے: "تت توم اسی" یعنی تو وہ ہے[18] شری شنکر فرماتے ہیں کہ دوسرا تو موجود ہی نہیں ہے۔ وجودِ حقیقی تو صرف برہما (اللہ) میں منحصر ہے" ایکم اَدویتم" اس لیے وہی ذاتِ واحد لاشریک، ہر شخص میں جلوہ گر ہے۔ برہم (خدا) ست (حق) ہے، جگ (عالم) متھیا (باطل) ہے؛ اور آتما اور پرماتما میں کوئی بھید (فرق) نہیں ہے[19]

غرض شنکر کی تعلیم ہم مختصراً یوں بیان کرسکتے ہیں،

(الف) برہم (خدا) ہی حقیقتِ اقصیٰ ہے۔ وہی واجب الوجود ہے۔ اس کے سوائے کوئی حقیقی معنی

۱۷۔ اقبال نے اس بات کو یوں بیان کیا ہے،

کجا جوئی، چرا در پیچ و تابی — کہ او پیداست، تو زیرِ نقابی
تلاشِ اُو کنی، جز خود نہ بینی — تلاشِ خود کنی، جز او نیابی
اگر زیری، ز خود گیری زَبر شو — خدا خواہی؟ بخود نزدیکتر شو
اگر خواہی خدا را فاش بینی — خودی را فاشتر دیدن بیاموز
زمین و آسمان و چار سو نیست — دریں عالم بجز اللہ ھو نیست
خرد ہوئی ہے زمان و مکان کی زُنّاری — نہ ہے زمان و مکاں لاالٰہ الا اللہ

۱۸۔ اسی نکتے کو اقبال نے اپنے دلکش انداز میں یوں بیان کیا ہے:

جنھیں میں ڈھونڈتا تھا آسمانوں میں، زمینوں میں
وہ نکلے میرے ظلمت خانۂ دل کے مکینوں میں

۱۹۔ اس نکتے کو استاد الکل حضرتِ بیدل نے یوں بیان کیا ہے:

سرے اگر بگریبان فرو بُرد، دریاست — زسیرِ عالمِ دل غافلیم، ورنہ حباب

میں موجود نہیں ہے۔[20]

(ب) وہی خدائے واحد اس سنسار (عالم) کے مشہور ہونے کا سبب ہے۔ یہ سنسار اس کی مایا (قدرتِ تخلیق) کا کرشمہ ہے۔ وہ اپنی مایا کے ذریعے سے نیست کو ہست کر کے دکھا رہا ہے۔[21] جیسے نقطۂ آتشیں کو گردش دو، تو دائرہ نظر آتا ہے۔ دراصل نقطہ موجود ہے، مگر ہمیں دائرہ نظر آتا ہے۔[22] اسی طرح دراصل خدا موجود ہے، مگر ہمیں سنسار نظر آتا ہے۔ ہم اپنے ہاتھ کی گردش روک دیں، تو دائرہ غائب ہو جائیگا۔ اسی طرح خدا اپنی مایا (تخلیقی قدرت) روک لے، تو یہ عالم غائب ہو جائیگا۔

(ج) وہی خدائے واحد، موجودِ حقیقی بشکلِ خودی ظاہر ہو رہا ہے۔ تعیّن کی وجہ سے ہم خدا کو خودی سمجھ رہے ہیں جیسے غلط بینی کی بنا پر کسی سفید چیز کو سرخ سمجھ لیں

(۲) عالم، حق نہیں ہے، بلکہ متھیا (فریبِ نظر) ہے۔

(۳) خودی عینِ حق ہے یعنی خدا ہے، جو متعیّن ہو جانے کی وجہ سے بشکلِ خودی نظر آرہا ہے جس طرح بحر متعیّن ہو جانے کی وجہ سے موج نظر آتا ہے۔

شری شنکر نے رسّی اور سانپ کی مثال اس لیے دی کہ وہ یہ ثابت کر سکیں کہ کائنات اپنی ہستی یعنی اپنے وجود، ہستی کے لیے، خدا کی محتاج ہے، لیکن خدا اپنی ہستی کے لیے، کائنات کا محتاج نہیں ہے۔ اگر خدا نہ ہوتا، تو یہ کائنات بھی نہ ہوتی؛ لیکن اگر کائنات فنا ہو جائے، تو خدا بدستور باقی رہیگا۔

برھما نہ ہوتا، تو دنیا نہ ہوتی — جو دنیا نہ ہو، تو برھما رہیگا

یہ رابطہ یکطرفہ ہے یعنی کائنات تو خدا کی محتاج ہے، مگر خدا کائنات کا محتاج نہیں

۲۰۔ خودی ہوئی ہے زمان و مکان کی زُنّاری — نہ ہے زماں نہ مکاں، لاالٰہ الااللہ (اقبال)

۲۱۔ برسرِ ایں باطلِ حق پیرہن — تیغِ لاموجود الّا ھُو بزن (اقبال)

۲۲۔ ہمہ از وہم تست ایں صورتِ غیر — کہ نقطہ دائرہ است از سُرعتِ سیر (شبستری)

اس مسلک کو وِیوَرت واد کہتے ہیں۔ وِیوَرت کا مطلب ہے محض شہود، جسے انگریزی زبان میں (Appearance,) کہتے ہیں، جس کا مطلب ہے ظہور یا بروز[۲۳] گویا سنسار ایشور کا ظہور ہے۔ اس کے مقابل خودی (آتما) ایشور کی ایک شان یا تغیّر یا تحدید ہے جسے انگریزی میں (Modification,) کہتے ہیں[۲۴]

برھما کائنات کی اساس (Ground,) ہے مگر کائنات سے ورا الورا ہے۔ کائنات میں ہر دم تغیر ہوتا رہتا ہے۔ مگر برھما، غیرِ کائنات ہے، ورا الکائنات ہے، اس لیے وہ اس تغیّر سے متاثر نہیں ہوتا۔

برھما اس کائنات کی علّت (Cause,) نہیں ہے۔ علّت و معلول کا سلسلہ بقولِ شنکر، اس اقلیم مادّی میں کار فرما ہے۔ برھما کی ذات، عالمِ مادّی اور اس کے قوانین سے بالاتر ہے۔ ہم برھما کو مجازاً علّتِ کائنات کہہ سکتے ہیں، مگر درحقیقت اسے علّت نہیں کہہ سکتے کیونکہ وہ علّت و معلول کے مقولے سے بالاتر ہے۔

اس کائنات کو خواب سے بھی تعبیر نہیں کر سکتے کیونکہ خواب میں کوئی نظم اور ترتیب نہیں ہوتی۔ لیکن اس کائنات میں نظم و ترتیب پائی جاتی ہے۔

مایا: ہم نے اوپر بیان کیا کہ یہ سنسار (عالم) ایشور کی مایا ہے۔ اس لیے مایا کی وضاحت لازمی ہے۔ اسے شری شنکر ہی کے الفاظ میں کہتے ہیں:

> "مایا" برھما کی وہ شکتی ہے جس کی بدولت اس دنیا کا ظہور ہوا۔ یہ مایا نہ سَت ہے، نہ اَسَت ہے، تو پھر ہے کیا؟ ہم اس راز کو نہیں سمجھ سکتے۔ یہ راز "اَنِر وَاچینیہ" یعنی ناقابلِ بیان ہے۔

۲۳۔ یعنی سنسار کو دیکھنے سے اتنا معلوم ہو سکتا ہے کہ کوئی ہے، جس نے یہ لیلا رچائی ہے لیکن آتما تو وہ خود ہی ہے بلباسِ آدم یا بالشکلِ کرشن۔

۲۴۔ خودی را از وجودِ حق وجودے   خودی را از نمودِ حق نمودے   (اقبال)

برھما تو مادیات سے بالاتر ہے، مگر یہ اس کی مایا کا کرشمہ ہے کہ ایک شے جو دراصل معدوم ہے، ہمیں موجود نظر آتی ہے۔ چونکہ یہ کائنات حواسِ خمسہ سے محسوس ہوتی ہے، اس لیے ہم اسے معدوم نہیں کہہ سکتے، لیکن غور و فکر کرنے سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے، یہ دراصل معدوم ہے۔

اسی طرح مایا بھی نہ موجود ہے، نہ معدوم ہے۔ یہ مایا اس وہمی واقعی دنیا کی علت ہے۔ یہ دنیا وہمی واقعی ہے۔ ہمیں نظر آتی ہے اس لیے واقعی ہے۔ وہمی اختراعی نہیں ہے۔ یعنی ہمارے ذہن یا تخیل کی اختراع نہیں ہے۔

ماہرینِ ویدانت نے یہ لکھا ہے کہ مایا کی تین شانیں ہیں:

(الف) اپنشدوں کی تعلیمات کی رُو سے وہ غیر حقیقی ہے۔

(ب) اپنی ماہیت کے لحاظ سے ناقابلِ تشریح ہے۔

(ج) لیکن عملی (ویوہارک) زاویۂ نظر سے بلاشبہہ وہ ایسی شے ہے، جو ہست کا مصداق ہے۔

بالفاظِ دیگر یہ کائنات بھی جو مایا کی فعلیت کا کرشمہ ہے، عملی زاویۂ نظر سے ہست یا موجود ہے۔

شری شنکر نے اپنی قابلِ قدر تصنیف "ویویک چوڑامنی" میں لکھا ہے کہ مایا، خدائے برترین کی برترین طاقت ہے، جس کا وقوف صرف عقلمندوں کو ہو سکتا ہے۔

علمائے ویدانت نے اس لفظ کو، شنکر کے فلسفے کی تشریح میں مختلف معانی میں استعمال کیا ہے۔ ایک معنی یہ ہیں کہ کوئی انسان ربطِ حادث بالقدیم کے مسئلے کو حل نہیں کر سکتا۔ نہ سائنسدان، نہ فلسفی، نہ منطقی، نہ متکلم، نہ پنڈت، نہ گیانی، نہ مولوی، نہ صوفی، نہ عابد، نہ زاہد، نہ رشی، نہ منی، نہ پیر، نہ پیغمبر

وہ سوال آسان لفظوں میں یہ ہے کہ حقیقتِ اقصیٰ یا خدا کا، جو واجب اور قدیم اور واحد ہے، اس کائناتِ خلقت سے کیا تعلق یا رابطہ یا سمبندھ ہے، جو غیر حقیقی ہے، ممکن ہے، حادث اور کثیر ہے۔ شنکر اور ان کے شارحین و متبعین متفق اللسان ہیں کہ ہم ہرگز اس ربط کو نہیں سمجھ سکتے؛ یہ تو انسانی طاقت سے باہر ہے۔ کوئی شخص یہ نہیں بتا سکتا کہ یہ دنیا خدا سے کیسے ظاہر ہوئی۔ چونکہ خدا اور کائنات میں یکسر تباین اور تخالف، بلکہ تضاد کی نسبت ہے، اس لیے اس سلسلے میں انسان کی تمام عقلی کاوشیں بیکار ہیں۔ ہم عقلِ انسانی کی عاجزی اور بیچارگی کو "مایا" سے تعبیر کرتے ہیں۔[25] یہ کائنات کیا ہے؟ اس کا سیدھا سادا جواب یہ ہے کہ الیشور کی "مایا" ہے۔ یعنی اس کی ابتدا، اس کی انتہا، اس کی ماہیت، اس کی نوعیت، اس کا ظہور، اس کا فروغ، اس کا حسن و جمال، اور اس کی بے ثباتی — یہ سب باتیں فہمِ انسانی سے بالاتر ہیں۔ یا یوں کہو کہ خود کائنات "مایا" ہے۔

دوسرے معنی یہ ہیں کہ "مایا" الیشور کی قدرت ہے جس کی وساطت سے وہ ہر شے سے ظاہر ہو رہا ہے۔

تیسرے معنی یہ ہیں کہ مایا "اَویکت پرکرتی" (شئونِ علمیہ یا اعیانِ ثابتہ) کے مجموعے کا نام ہے، جس سے ہستی یا کائناتِ ہست و بود کا صدور یا ظہور ہوتا ہے۔

۲۵۔ اس مسئلے میں تمام حکما نے اپنی عاجزی کا اعتراف کیا ہے۔ چنانچہ عارفِ شیرازی فرماتے ہیں:

حدیث از مطرب و مے گو و رازِ دہر کمتر جو
کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معمّا را

اکبر الٰہ آبادی کہتے ہیں:

انکشافِ رازِ ہستی عقل کی حد میں نہیں
فلسفی یاں کیا کرے، اور سارا عالم کیا کرے

میرا نظریہ تو یہ ہے کہ خدا کا انکار کر دینے سے بھی یہ معمّا حل نہیں ہو سکتا کہ یہ کائنات کیسے اور کیوں پیدا ہوئی؛ اس معاملے میں سائنس بھی سپر انداز ہے۔

جیوآتما (خودی) مظہرِ ذاتِ باری ہے۔ خودی اور خدا میں کیا ربط ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح خدا اور کائنات کا ربطِ باہمی فہمِ انسانی سے بالاتر ہے اسی طرح ہم منطقی انداز سے اس ربط کو بھی بیان نہیں کر سکتے، جو خدا اور خودی میں پایا جاتا ہے۔

عرفان کا طریقہ منطقی استدلال نہیں ہے۔ اگر ہم عرفانِ ذات حاصل کرنا چاہتے ہیں، تو ہمیں اَوِدّیا کے طلسم کو باطل کرنا ہوگا، جس کی وجہ سے ہم اپنے آپ کو غیرِ حق سمجھتے ہیں۔

"مایا کے کارن (سبب سے) یہ سنسار، جو دراصل نیست ہے، ہمیں ہست معلوم ہوتا ہے۔

اَوِدّیا کے کارن جیوآتما، جو دراصل پرم آتما ہے، ہمیں غیرِ حق (غیرِ خدا) معلوم ہوتا ہے۔

"مایا" کا ابطال ہمارے بس میں نہیں ہے کیونکہ یہ لیلا خود ایشور نے رچائی ہے اور کوئی شخص اُس (ایشور) سے یہ نہیں پوچھ سکتا کہ اُس نے ایسا کیوں کیا! اس کی مرضی ہمارے ہر سوال کا جواب ہے۔ وہ قادرِ مطلق ہے، جو چاہے کرے؛ اسے کون ٹوک سکتا ہے؟[26] لیکن اَوِدّیا کا زائل کرنا یہ ہمارے بس میں ہے۔ اور جب ایک شخص اس طلسم (جہالت) کو باطل کر دیتا ہے، تو اسے معلوم ہوجاتا ہے کہ انائے مقیّد اور انائے مطلق میں بلحاظِ وجود عینیّت ہے۔ ہاں بلحاظِ تعیّن غیریّت ہے۔ اَوِدّیا کی وجہ سے ہم اپنے آپ کو غیرِ حق سمجھتے ہیں۔ اس اَوِدّیا کو مٹا دو، خالص برھما رہ جائیگا جس طرح جب مایا کا کھیل (سنسار) ختم ہوجائیگا، تو خالص برھما رہ جائیگا جس طرح برھما سے "مایا" مربوط ہوئی، تو ایشور جلوہ گر ہوگیا؛ اسی طرح برھما سے اَوِدّیا مربوط ہوئی تو آتما جلوہ گر ہوگئی۔ انائے مقیّد دراصل انائے مطلق ہے۔ غیریّت کا احساس اَوِدّیا سے پیدا ہوا ہے۔ لہٰذا مقصدِ حیات عرفان (گیان) ہے، یعنی اس بات کا یقین حاصل کرنا کہ آتما اور پرماتما میں کوئی بھید (فرق) نہیں ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے، جیسے سورج گرہن کے وقت ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ سورج

۲۶۔ قرآن بھی یہی کہتا ہے کہ وہ "فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ" ہے

جو مشیئت اس کی، وہ ہے قاعدہ
بحث کیجے فائدہ کوئی نہیں (اکبر الٰہ آبادی)

کو گرہن لگ رہا ہے، حالانکہ یہ محض فریبِ نظر ہے۔ سورج میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔ سارا فتور ہماری غلط بینی کا ہے اور یہ غلط بینی ہماری غلط وضع سے پیدا ہوئی یعنی ہم ایسی جگہ بیٹھے ہیں کہ ہمارے اور سورج کے درمیان چاند کا پردہ حائل ہوگیا۔ جب چاند ہمارے اور سورج کے درمیان سے ہٹ جاتا ہے تو سورج ہمیں ویسا ہی نظر آنے لگتا ہے، جیسا کہ وہ دراصل ہے۔

اسی طرح ہمارے یعنی انائے مقیّد (خودی) اور انائے مطلق کے درمیان اَوِدیا (جہالت) کا پردہ حائل ہوگیا ہے۔ اس کو ہٹا دو، تو صاف نظر آنے لگیگا کہ انائے مقیّد دراصل انائے مطلق ہے۔

جہالت کے ازالے کا طریق: شری شنکر نے جہالت کے ازالے کے لیے مکمل دستور العمل پیش کیا ہے۔ اس کے مطالعے سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ انھیں عقلیت کے ساتھ ساتھ روحانیت میں بھی بلند مقام حاصل تھا۔

پہلی شرط وَیراگ ہے۔ جس کے لغوی معنی ہیں ان امور سے قطع نظر کرنا جو دل کو خدا سے غافل کر دیں (اسے عربی میں تَبَتُّل کہتے ہیں)۔ وَیراگ کا حصول چار باتوں پر موقوف ہے:

(الف) فانی اور باقی میں امتیاز کرنا اور فانی اشیا سے قطع نظر کرنا۔

(ب) لذّاتِ دنیوی سے کنارہ کشی

(ج) اپنے اندر چھ صفات پیدا کرنا: (۱) سکونِ قلب (۲) پرہیزگاری؛ (۳) ترکِ امورِ لایعنی؛ (۴) ہمّتِ مردانہ؛ (۵) یکسوئی؛ اور (۶) ذوقِ یقین۔

(د) حصولِ حریتِ کاملہ کا جذبہ پیدا کرنا۔

دوسری شرط: تزکیۂ نفس ہے اور اس کے تین مراحل ہیں:

مرحلۂ اوّل: مرشدِ کامل کی صحبت اختیار کرنا

مرحلۂ دوم: ذکر و فکر۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ پہلے اس صداقت کا علم حاصل کرو کہ "لاموجود الّا اللہ" یعنی برہما (ذاتِ حق) کے سوا کوئی شے حقیقی معنی میں موجود نہیں ہے۔ اس کے بعد اس قال کو اپنا حال بناؤ۔

مرحلۂ سوم: دھیان (مراقبہ) یعنی اب دل کی آنکھ سے اس کے درشن کرو۔ کیونکہ مقصودِ حیات محض علمِ خدا نہیں ہے، بلکہ دیدارِ خدا ہے۔ یعنی سالک کو انوبھو (براہِ راست مشاہدہ) ہو جائے کہ کائنات میں اس کے سوا کوئی موجود نہیں ہے۔

جب سالک ذاتِ حق کا مشاہدہ کر لیتا ہے، تو جیون مکت ہو جاتا ہے۔ اسے حقیقی حریت حاصل ہو جاتی ہے یعنی تمام بندھن ٹوٹ جاتے ہیں، نہ اسے کسی کا خوف باقی رہتا ہے، نہ وہ کسی سے کوئی توقع رکھتا ہے۔ جب کسی میں کوئی قدرت یا طاقت ہی نہیں، تو کسی سے خوف کیوں ہو؟ اور جب کوئی کچھ دے ہی نہیں سکتا، تو کسی سے طمع بھی کیوں ہو؟

یہ وہ حالت ہے جسے شنکر آچاریہ نے حرّیتِ نفس سے تعبیر کیا ہے۔ جب انسان جیون مکت ہو جاتا ہے، تو وہ اپنی زندگی مخلوقات کو نفع پہنچانے اور ان کی خدمت کرنے کے لیے وقف کر دیتا ہے۔ کیونکہ اسے اس بات کا حق الیقین حاصل ہو چکا ہے کہ ہر شے مظہرِ ذات ہے، اسے ہر شے میں اپنا محبوب جلوہ گر نظر آتا ہے۔ لہٰذا وہ سب سے محبت کرتا ہے کیونکہ اس کی نگاہ میں سب اپنے ہیں، غیر کوئی نہیں۔

ویدانت (وحدۃ الوجود) کا عقیدہ، انسان کے اندر بنی آدم کی خدمت اور ان پر شفقت کا جذبہ پیدا کر دیتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حقیقی توحید، تمام خود ساختہ امتیازات کو مٹا دیتی ہے۔ عارف کی نگاہ میں ہر شے مظہرِ ذات ہے، اس لیے وہ کسی سے نفرت نہیں کر سکتا، کسی سے عداوت نہیں کر سکتا، کسی کا برا نہیں چاہ سکتا۔ اس کی نگاہ میں ہندو اور مسلمان، کالا اور گورا، مغربی اور مشرقی، مندر اور مسجد، عورت اور مرد، دولتمند اور مفلس، عالم اور جاہل، نکوکار اور بدکار، شریف اور رذیل، شہری اور دیہاتی ــــ سب انسان یکساں ہو جاتے ہیں کیونکہ سب میں اسی کا جلوہ ہے۔

آخر میں ہم شری شنکر کی گرانبہا تصنیف "ویویک چوڑامنی" سے کچھ اقتباسات پیش کرتے ہیں، جن کے مطالعے سے ان کے خیالات سے بخوبی آگاہی حاصل ہو سکتی ہے:

(۱) خدا کا عرفان اس شخص کو حاصل ہو سکتا ہے، جو صاحبِ عقل ہو، ذہین و فطین ہو، اور حصولِ عرفان کا شوق رکھتا ہو۔

(۲) حصولِ عرفان کے لیے یکسوئی اور توجہ اشد ضروری ہے۔

(۳) جو شخص اطمینانِ قلب سے محروم ہو، دنیا میں گرفتار رہو، جس نے اپنے نفس کا تزکیہ نہ کیا ہو، جسے اپنے حواس پر قابو نہ ہو، جو مراقبہ اور مجاہدہ نہ کر سکے، وہ عرفان نہیں حاصل کر سکتا۔

(۴) اگر برہما کو مقصود بنالو، اگر اس سے محبت کر سکو اور اسی کی یاد سے لذّت حاصل کر سکو، تو حواس پر قابو پا سکتے ہو۔ اور اگر یہ نعمت حاصل ہو جائے، تو "مَن" (نفسِ امّارہ) پر قابو پا سکتے ہو۔ اگر مَن پر قابو حاصل ہو جائے، تو خود بینی اور تکبّر سے رہائی پا سکتے ہو۔ اگر خود بینی سے باز آسکو، تو خدا بن جاؤ گے۔

(۵) خدا خود تمھارے اندر موجود ہے۔ تم اس کا دھیان کرو، وہ یقیناً تمھیں مل جائیگا۔ یعنی تم خود برہما بن جاؤ گے۔[۲۷]

(۶) اندر اور باہر غرض کہ ہر جگہ برہما ہی کے درشن ہوں، یہی تصوّف کا ثمرہ ہے۔

(۷) مرشد رہنمائی کر سکتا ہے، مگر اَوِدیّا کے سمندر سے نکلنے کے لیے تمھیں خود مجاہدہ کرنا پڑیگا۔ اور جب تم مجاہدہ کر لوگے، تو خدا کا فضل تم پر نازل ہوگا۔

(۸) خدا ہی ہر طرف جلوہ گر ہے، مگر ہم جہالت کی وجہ سے اس کے دیدار سے محروم ہیں۔ اگر دل کی آنکھوں سے دیکھیں، تو وہ ہر شے سے ظاہر ہو رہا ہے۔

ایک ضروری نکتہ: واضح ہو کہ فلوطین، شری شنکرا اور شیخ اکبرؒ —— تینوں کے مسلک میں عینیّت کے ساتھ ساتھ غیریّت بھی پائی جاتی ہے یعنی یہ عالم، اگر بلحاظِ

۲۷۔ تو مجزوی و حق کل است، اگر روزے چند
اندیشۂ کُل پیشہ کنی، کُل باشی (جامیؒ)

وجود عین حق ہے (کیونکہ غیرِ حق تو موجود ہی نہیں ہے)، تو بلحاظِ تعیّن غیرِ حق ہے۔ اور ہر شے متعیّن ہے، اس لیے ہر شے غیرِ حق ہے۔ غیریّت کی وضاحت کے لیے ذیل میں حق اور خلق کا موازنہ درج کیا جاتا ہے:

الحق یا خدا	خلق یا کائنات
۱۔ حقیقتِ حقّہ ہے، بود ہے اور حقیقۃً خارج میں موجود ہے۔	۱۔ نمود ہے فریبِ نظر ہے[۲۸]
۲۔ وحدتِ محضہ ہے	۲۔ کثرت ہے
۳۔ اضافت سے منزّہ ہے	۳۔ سراسر اضافت ہے
۴۔ نامحدود ہے	۴۔ محدود ہے
۵۔ زمان و مکان سے بالاتر ہے۔	۵۔ مقیّد بالزمان والمکان ہے
۶۔ غیر متغیّر ہے	۶۔ ہر لحہ متغیّر ہے
۷۔ واجب الوجود ہے	۷۔ ممکن الوجود ہے (بین الوجود والعدم)
۸۔ موجود بالذّات ہے	۸۔ معدوم بالذات ہے
۹۔ بسیط ہے	۹۔ مرکّب ہے
۱۰۔ قدیم ہے، باقی ہے	۱۰۔ حادث ہے، فانی ہے

اس موازنے سے یہ بات واضح ہوگئی کہ فلوطین، شری شنکرا اور شیخ اکبرؒ، ان میں سے کوئی بھی حلول (Pantheism) کا قائل نہیں ہے، جیسا کہ بعض لوگ سمجھتے ہیں۔ دراصل ان لوگوں نے ان عرفاء کی تصانیف کا بطورِ خود مطالعہ نہیں کیا، بلکہ ان کے مخالفین کی تصانیف پر اعتماد کرلیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے وحدۃ الوجود اور حلول میں فرق نہیں کیا۔ اور تیسری وجہ وہ تعصّب ہے، جو انسان کو اعترافِ حق سے باز رکھتا ہے۔ علاّمہ محمود شبستری صاف

۲۸۔ اک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں   باقی ہے نمودِ سیمیائی (اقبال)

صاف لفظوں میں اعلان کر رہے ہیں کہ

حلول واتحاد اینجا محال است — کہ در وحدت دوئی، عین ضلال است

مگر وحدۃ الوجود کے مخالفین ان پر حلول اور اتحادی ہونے کا الزام عاید کیے جا رہے ہیں۔ اور یہ حق ناشناسی ہر زمانے میں کار فرما رہی ہے حکیم اسپنوزا ساری عمر اپنے دوستوں سے یہی رونا روتا رہا کہ میرے مخالفین مجھے منکرِ خدا اور حلولی کہہ کر مطعون کر رہے ہیں، حالانکہ میں نہ منکرِ خدا ہوں نہ حلول کا قائل۔

شری شنکر کائنات کو اَسَت (معدوم) نہیں کہتے، بلکہ مِتھیہ (نمودِ بے بود) کہتے ہیں۔ مگر ان کے مخالفین آج بھی یہ کہہ رہے ہیں کہ شنکر اور سارے ویدانتی کائنات کو معدوم مانتے ہیں۔

میں نے شنکر اچاریہ کے فلسفیانہ افکار کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس کی تائید اس مقالے سے بھی ہوتی ہے، جو ڈاکٹر ڈی ایم دت پروفیسر فلسفہ، کلکتہ یونیورسٹی نے ۱۹۲۵ء میں لکھا تھا۔ وہ لکھتے ہیں:

> شنکر کا پیش کردہ المطلق (برھما) محض ایک منطقی تجریدی اصول نہیں ہے، بلکہ وہ اس قوت Energy, کا مرکز ہے جو کائنات میں ہر سو عیاں ہے۔ اس تخلیقی قوت کا اصطلاحی نام "مایا" ہے ——— شنکر کا پیش کردہ برھما، وراء الوراء Trans cendent, بھی ہے، اور ہمہ جا Immanent, بھی ——— وہ ست (الحق) مُرت یا الظاہر بھی ہے اَمُرت یا الباطن بھی، ——— شنکر منکرِ کائناتِ خارجی (Subjective Idealist,) نہیں ہے جیسا کہ عموماً لوگ سمجھتے ہیں ——— شنکر کہتے ہیں کہ نام اور رُوپ کی یہ دنیا اضافی طور پر حقیقی (در حقیقت موجود) ہے کیونکہ اس کا مقوّم الحق ہے، لیکن بذاتِ خویش یہ کائنات غیرِ حقیقی ہے ——— شنکر حلول (Pantheism) کے قائل نہیں ہیں، جیسا کہ بعض لوگ سمجھتے ہیں۔

ابراہیم شناسی

پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی ایم اے
پرنسپل جامعہ کالج
جامعہ ملیہ اسلامیہ
نئی دہلی

ابراہیم شناسی

ابراہیم شناسی ۱۸۲۶ء میں پیدا ہوا، اس کے والد ترک فوج میں افسر تھے، چھوٹی سی عمر ہی میں اس نے شاہی سلاح خانے میں میں ایک کلرک کی حیثیت سے کام کرنا شروع کر دیا۔ یہاں ایک نومسلم افسر رشاد بے سے اس نے فرانسیسی سیکھنی شروع کی اور جلد ہی اس زبان میں خاصی مہارت پیدا کرلی۔ ۱۸۴۹ء میں وہ اعلیٰ تعلیم کے لیے وظیفہ حاصل کر کے پیرس چلا گیا، جہاں ۱۸۵۳ء تک قیام رہا۔ اس دوران میں اس نے پبلک فنانس اور فرانسیسی ادب کی تعلیم حاصل کی۔ ساتھ ہی پیرس کے لبرل خیالات کے لوگوں سے بھی اس کی شناسائی ہوگئی۔ ترکی واپس لوٹنے پر تھوڑے ہی دن بعد وہ حکومت کی مقرر کردہ ایجوکیشنل کمیٹی (مجلسِ معارف) کا رکن مقرر ہوگیا۔ اس کے علاوہ وہ مجلسِ مالیات کا بھی رکن بنا دیا گیا ؛ اس حیثیت میں خاص طور سے فوج کے مالیات کی نگرانی اس کے سپرد تھی۔ سرکاری ملازمت میں اس کی ترقی کی رفتار دیکھنے سے اندازہ ہوتا تھا کہ وہ بہت جلد وزیراعظم کے عہدے تک پہنچ جائیگا۔ لیکن اس کی اکھڑ طبیعت اور صاف گوئی کی وجہ سے اعیانِ سلطنت اس سے ناراض رہنے لگے تھے۔

مجلسِ معارف سے اپنے تعلق کے دوران اسے اپنی نظموں اور تحریروں کی اشاعت کا بھی خیال

آیا۔ چنانچہ ۱۸۵۹ء میں اس کی نظموں کا مجموعہ "دیوانِ شناسی" کے نام سے شائع ہوا۔ اس کی نظموں میں کلاسیکی ترکی شاعری کے محاوروں اور تراکیب کے ساتھ کلاسیکی اسلوب بھی نمایاں ہے۔ نامق کمال (۱۸۴۰ء۔ ۱۸۸۸ء) کو پرانی کتابوں کی ایک دکان پر اسی دیوان کا ایک نسخہ ملا تھا، اور اسی سے وہ پہلے پہل شناسی کی شخصیت وعظمت سے واقف ہوا۔ اسی سال اس نے فرانسیسی ادب العالیہ کے بعض ٹکڑوں، خاص طور سے راسین، لافونتان اور فینیلون کے شاہکاروں کے اقتباسات کے ترجمے شائع کیے۔ پھر ۱۸۶۰ء میں شناسی نے اپنے دوست آغا افندی کے ساتھ مل کر ترکی زبان کا سرکاری اخبار "ترجمانِ احوال" جاری کیا۔ لیکن جلد ہی وہ اس سے الگ ہوگیا۔ اور ۱۸۶۲ء میں اس نے اپنا ذاتی سہ روزہ اخبار "تصویرِ افکار" شائع کرنا شروع کیا۔ جب "تصویرِ افکار" کا پہلا نمبر شائع ہوا، تو سلطان عبدالعزیز نے اظہارِ خوشنودی کے طور پر پانچ سو پونڈ اس کے پاس بھیجے، لیکن اس نے اس کھرے جواب کے ساتھ یہ رقم واپس کر دی کہ مجھے پانچ سو پونڈ والی کسی چیز کی ضرورت نہیں ہے۔

"تصویرِ افکار" نے بڑی ترقی کی اور جلد ہی وہ نئے ادبی و سیاسی خیالات کا ترجمان بن گیا۔ اس ذریعے سے شناسی نے اپنی قوم کی ذہنی تربیت کی داغ بیل ڈالی۔ وہ اپنے قارئین کو یہ بتانا چاہتا تھا کہ عثمانی ادب کے کلاسیکی سانچے فرسودہ ہو چکے ہیں، انھیں توڑ دینا چاہیے اور مغرب کی ذہنی اور علمی ترقی کا راز سمجھ کر ترقی کے میدان میں آگے بڑھنا چاہیے۔ "تصویرِ افکار" میں ایسے خیالات بھی چھپتے تھے، جن کی سلطنتِ عثمانیہ اس وقت متحمل نہیں ہو سکتی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ اسی زمانے میں وہ وزیرِ اعظم عالی پاشا کے خلاف ایک سازش میں ملوث پایا گیا اور غالباً اسی راز کے افشا ہونے پر اسے بھاگ کر پیرس میں پناہ لینی پڑی۔ پیرس کے لیے روانہ ہونے سے قبل شناسی نے "تصویرِ افکار" کی ادارت نامق کمال کے سپرد کر دی۔ چار سال بعد نامق کمال بھی وطن چھوڑنے پر مجبور ہوئے۔ وہ پیرس میں شناسی سے ملنے گئے۔ انھوں نے دیکھا کہ شناسی ادب اور لسانیات کی دنیا میں اس قدر کھو گیا ہے کہ اس کی ان نوجوان عثمانیوں سے بھی جو پیرس میں مقیم تھے کوئی خاص

راہ دائم نہیں رہی۔ اس کی ذہنی کیفیت عجیب تھی۔ اس کی بیوی کی کوششوں سے جب سلطان عبدالعزیز نے اسے معاف کر دیا اور وطن واپس آنے کی صورت نکلی، تو اسے اس خبر سے خوشی کے بجائے افسوس ہوا؛ اور جب اسے یہ معلوم ہوا کہ اس میں اس کی بیوی کی کوششوں کا دخل ہے، تو وہ صرف پانچ روز کے لیے استنبول آیا اور بیوی کو طلاق دے کر پیرس واپس چلا گیا۔
اب ہر طرف سے یکسو ہو کر وہ لغتِ عثمانی کی تدوین میں لگ گیا، یہ لغت وہ ہزار ہزار صفحے کی چودہ جلدوں میں مرتب کرنا چاہتا تھا، مگر وہ صرف بیس حرف تک مکمل کر سکا۔ اس نے ہر ترکی لفظ کا ماخذ بتایا اور ترکی ادب میں اوّل سے آخر تک اس کا استعمال دکھایا۔ اس لغت کے مسوّدے کا کچھ حصّہ ایشیاٹک سوسائٹی، پیرس کے کتب خانے میں محفوظ ہے، اور کچھ بوڈاپسٹ یونیورسٹی کے کتب خانے میں۔
۱۸۷۰۔۱۸۷۱ء کی فرانس اور جرمنی کی جنگ کے دوران اسے پیرس چھوڑ کر استنبول آنا پڑا۔ اس وقت وہ پیسے پیسے کا محتاج تھا۔ پیرس میں اس کا اندازِ زندگی تارک الدنیا درویشوں کا سا تھا۔ ترکی کی ذہنی ترقی کے اس علمبردار کی زندگی جس سختی اور بے لطفی سے گذری، اس کے متعلق اس عہد کے نصیحت گر اور طنز نگار شاعر ضیا پاشا نے کہا ہے: "بدقسمت ہے وہ شخص جسے اپنے علم اور نیکی کا پھل اس کے سوا کچھ نہ ملے کہ اسے جاہلوں کے ہاتھوں ظلم سہنا پڑے"۔ خیال ہے کہ شناسی کی مردم بیزاری اور اس کی عجیب و غریب زندگی کی ایک وجہ اس کے دماغ کا وہ پھوڑا بھی تھا جس نے بالآخر ۴۵ سال کی عمر میں (۱۳ ستمبر ۱۸۷۱ء) اسے اس دنیا سے رختِ سفر باندھنے پر مجبور کر دیا۔

جدید ترکی کی علم و ادب کی تاریخ میں شناسی کا مرتبہ اس لحاظ سے بلند ہے کہ اس نے سب سے پہلے ایک غیر سرکاری عثمانی شہری کی حیثیت سے سلطنتِ عثمانیہ میں دانشورانِ یورپ کے اسلوبِ فکر اور طرزِ عمل کے اختیار کرنے کی تبلیغ شروع کی۔ اب تک اصلاح و تجدید کی ہر کوشش میں روشن خیال

سلاطین اور عثمانی مدبرین ہی پیش پیش رہے تھے ۔ شناسی کی شخصیت کے اثر کے تحت اب غیر سرکاری اصلاح پسند جوانوں پر مشتمل دانشوروں کا وہ طبقہ وجود میں آیا ، جو اقتادِ طبع ، شدتِ احساس اور طرزِ فکر میں اپنے اُن پیشروؤں سے مختلف تھا ، جو مخلص تو تھے لیکن امورِ سلطنت کی ذمہ داریوں کی وجہ سے ضرورت سے زیادہ مصلحت اندیش تھے ۔ پھر بعض لوگوں میں تو صرف سخت اندیشی ہی تھی ، خلوص اور نیک نیتی سے انھیں کوئی سروکار نہیں تھا ۔ اصلاح پسند نوجوان دانشوروں کی اسی جماعت نے " نوجوان عثمانی " (Young Ottomans,) کی تحریک کا آغاز کیا اور اس کی قیادت بھی کی ۔ ان میں کئی ایسے تھے ، جو سرکاری ملازم تو ضرور تھے ، لیکن اپنی آئیڈیولوجی کے باعث دوسرے ملازمین سے مختلف تھے ۔ یہ سرکاری عہدوں سے مطمئن نہیں تھے اور نہ ان عہدوں کو اپنی زندگی کا نصب العین تصور کرتے تھے ۔ شناسی ، دانشوروں کے اس نئے گروہ کا قائد تھا ۔ اس کے وجود میں آنے اور اس کے اثرات کے پھیلنے کا بہت گہرا تعلق ترکی صحافت کے آغاز و ارتقاء سے بھی تھا ۔ تقویم وقائع " (۱۸۳۱ء) سے لے کر جریدۂ حوادث " (۱۸۴۰ء) اور ترجمانِ احوال " (۱۸۶۰ء) تک ترکی صحافت نشیب و فراز کی کئی منزلوں سے گذری تھی اور ترقی کر کے کہیں " تصویرِ افکار " کی ترقی پسندی اور اصلاحی رجحان کی شکل میں ابھری تھی ۔ اس کی ایک وجہ تو سیاسی و سماجی موضوعات پر خود شناسی کے مضامین تھے اور دوسری وجہ یہ تھی کہ اس میں ایسے معیاری مضامین بھی چھپتے تھے جن کا تعلق انیسویں صدی کے یورپ کے علوم اور جدید طرزِ تحقیق و طریقِ استدلال سے ہوتا تھا ۔ یورپ میں اس زمانے میں قانونِ فطرت کا بڑا چرچا تھا اور اس سے متعلق نئے نئے نظریے پیش کیے جارہے تھے ۔ شناسی نے ان نظریوں سے متاثر ہو کر ترک دانشوروں کے لیے واٹل کی مشہور کتاب " حقوقِ انسان " (Droits Des Gens) کا ترجمہ " تصویرِ افکار " میں قسط وار شائع کیا ۔ اس طرح واٹل کا یہ نظریہ کہ تمام قوانین اور قانونی اداروں کی اصل قانونِ فطرت ہے ، اسی ترجمے کے ذریعے سے ترک قارئین تک پہنچا ۔ تاریخ سے متعلق اس وقت تک یہ کلاسیکی اسلامی نظریہ رائج تھا کہ تاریخی واقعات کے

پیچھے خدا کا ہاتھ ہوتا ہے۔ ترک مصنف سامی اور صبحی پاشا نے اپنی تصانیف میں یہ نقطۂ نظر پیش کیا تھا کہ تاریخی واقعات دراصل اسباب و نتائج کے ایک منطقی سلسلے کی کڑیاں ہوتے ہیں۔ شناسی نے تصویرِ افکار میں ان تصانیف کو بھی قسط وار شائع کیا۔ تصویرِ افکار ہی کے ذریعے سے احمد وافق پاشا کا یہ مقولہ پہلی بار ترکوں کے سامنے آیا کہ "تاریخ ایک سائنس ہے"۔ تاریخی موضوعات پر مضامین کے اسی سلسلے میں ایسے مضمون بھی چھپے جن میں سلطنت عثمانیہ کے انحطاط و زوال کے اسباب بیان کرنے کی کوشش کی گئی تھی۔ شناسی نے اپنے اخبار میں یورپ کے اہم ترین علمی افکار و تصورات پر بھی بہت کچھ لکھا۔ اسی زمانے میں اس نے تعلیمی مضامین بھی لکھے اور "ایک مشہور فرانسیسی شخصیت" کے نام سے فرانس کے مالیاتی نظام پر مضامین کا ایک سلسلہ بھی قلمبند کیا اور اس کے ذریعے سے اپنے قارئین کو پارلیمانی حکومت کی نمایاں خصوصیات سے متعارف کرایا۔

شناسی کا دوسرا اہم کارنامہ یہ تھا کہ اس نے ترکی زبان کی اصلاح کی اور اسے ایک جدید علمی زبان بنانے کے لیے بھرپور جد و جہد کی۔ اس نے کلاسیکی اسالیب کے حامیوں اور لسانی اصلاح کے مخالفوں کے مقابلے میں نمایاں کامیابی حاصل کی تھی۔ اور چونکہ یہ علمی جنگ تصویرِ افکار کے صفحوں پر لڑی گئی تھی، اس نے تصویرِ افکار کی شہرت اور مقبولیت اور اس کا معیار و وقار عروج کمال کو پہنچ گیا۔ ا۔ ج۔ و۔ گِب نے اپنی انگریزی کتاب "تاریخِ نظمِ عثمانی" کی جلد پنجم میں "تصویر" کو نہ صرف پہلا غیر سرکاری جریدہ بتایا ہے، بلکہ اسے جدید مکتبِ خیال کی پہلی آواز" سے تعبیر کیا ہے۔ لکھتا ہے:

> اس کے صفحات پر ایک عثمانی ادیب نے جو یورپ کی ایک عظیم زبان اور اس کے ادب سے واقف اور اس کا قدردان تھا، سوچ سمجھ کر اور خود ترکی زبان کی اصلی خصوصیات کو بنیاد بنا کر، ترکی زبان کے ادبی اسالیب کی از سرِ نو تشکیل کے کام کا آغاز کیا۔

ترکی میں نئی طرز کے اخبارات و جرائد سے قبل صورتِ حال یہ تھی کہ اوپر کے تعلیمیافتہ طبقے دسرکاری اور

غیر سرکاری دونوں، اور نچلے متوسط طبقہ اور ترک عوام کے مابین خیالات کی ترسیل و ابلاغ کا کوئی ایسا ذریعہ نہیں تھا جس سے جدید خیالات کی نشر و اشاعت میں آسانی ہو۔ عثمانی ترکی اپنی ساخت تراکیب، بندشِ الفاظ اور اسالیب کے اعتبار سے عام ترکوں کے لیے اجنبی زبان تھی۔ ۱۹۲۳ء میں ضیا گوکلپ نے اپنے مضمون "تہذیب و تمدن" میں اسی بات کو اس طرح لکھا تھا:

> ابھی زیادہ عرصہ نہیں گذرا کہ اس ملک میں دو زبانیں رائج تھیں: ایک سرکاری زبان تھی، جو محض لکھنے میں استعمال ہوتی تھی، یہ عثمانی کہلاتی تھی۔ دوسری عوام کی زبان تھی، اسے عامیانہ سمجھا جاتا تھا اور حقارت سے ترکی کہا جاتا تھا حقیقت یہ ہے کہ ترک قوم کی یہی اصلی زبان تھی۔ عثمانی ترکی محض عربی اور فارسی الفاظ، قواعد اور علمِ نحو کا ایک ملغوبہ تھی، اس کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ ترکی اپنے آپ پلی بڑھی تھی، اور ہماری اپنی تہذیب کی زبان تھی۔ عثمانی اس کے برعکس چند افراد کی عقلی اور شعوری کوششوں کا نتیجہ تھی؛ چند افعال اور حروف تھے جو ترکی زبان سے زبانوں کے اس ملغوبے میں داخل ہو گئے تھے۔ ہماری تہذیب کا بہت معمولی جز و اس میں شامل تھا، یہ زبان عثمانی تمدن کی زبان تھی۔

الغرض، اسی لسانی خلیج نے ترکوں کے مختلف طبقوں کے مابین بہت بُعد پیدا کر دیا تھا۔ اس کے علاوہ علمی اور صحافتی دنیا میں اس کے باعث مدیر یا مصنف اور قاری کے درمیان افہام و تفہیم کی فضا بھی نہیں پیدا ہو سکتی تھی۔ اس زبان میں نئے علوم اور نئے سائنسی حقائق نہیں پیش کیے جا سکتے تھے۔ شناسی اور اس کی پیروی میں بعض دوسرے عثمانی دانشوروں کی سعیِ پیہم کا نتیجہ یہ نکلا کہ ترکی زبان بناوٹی زبان نہ رہی۔ اس میں سادگی اور روانی کے ساتھ علمی مضامین بیان کرنے کی صلاحیت پیدا ہوتی گئی۔ حقیقت پسندی کے رجحان کے قوی ہونے سے سائنسی حقائق کو مناسب الفاظ میں بیان کرنے کی نئی نئی صورتیں سامنے آئیں اور ترک "جمہور" اور "نیشن" اور ان جیسی دوسری سیاسی اصطلاحوں سے واقف ہوئے۔

ان اصطلاحوں کے وسیلے سے ترک دانشوروں کو جدید سیاسی اور سماجی تصورات کی اشاعت میں آسانی ہوئی۔ اس طرح شناسی کی کوششوں سے ترکی نثر کی تاریخ میں ایک نئے باب کا آغاز ہوا یہی نہیں کہ صرف و نحو کے پہلو سے اس نے ایک نئے اسلوب کی داغ بیل ڈالی، بلکہ اس نے معنی اور مواد کے اعتبار سے ترکی زبان کو نئے نئے موضوعات سے بھی روشناس کرایا۔ ترکی میں اسی نے پہلے پہل "ملت" کا لفظ بھی "نیشن" کے مفہوم میں استعمال کیا۔

اس لحاظ سے دیکھیے تو شناسی ایک موجد تھا کیونکہ اسلامی علوم اور تہذیب و تمدن کے ایک بڑے حصے کی برکتیں ایک خاص حلقے میں محدود ہو کر رہ گئی تھیں۔ صدیوں سے یہ خیال ذہنوں میں جاگزیں تھا کہ اگر علم تک ہر خاص و عام کی رسائی ہوگئی، تو اس کے خطرناک نتائج نکل سکتے ہیں؛ اس لیے ایسی زبان کو مستند زبان نہیں کہا جاتا تھا، جو عام فہم ہو اور جس کے ذریعے معلومات ہر چھوٹے بڑے تک منتقل کی جا سکیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ ایسی ایجادوں اور تکنیکی ترقیوں کو جن سے علم کی اشاعت میں آسانی ہو، قدامت پسند عثمانی علما آسانی سے قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہوتے تھے۔ مثلاً ۱۷۲۷ء میں ابراہیم متفرقہ نے جب پہلے پہل چھاپہ خانہ قائم کیا، تو علما اندیشہ ہائے دور دراز میں مبتلا ہو گئے؛ انھیں ڈر تھا کہ اس نئی ایجاد سے مذہبی کتابوں کی اشاعت اس حد تک بڑھ جائیگی کہ نئے نئے خطرات رونما ہونگے۔ چنانچہ شیخ الاسلام نے فتوی دیا کہ اس پریس میں مذہبی کتابوں کا چھاپنا شرعاً ممنوع ہے۔ اس فتوے سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ دنیا کے دوسرے مسلم ممالک کی طرح ترکی میں بھی عہدِ وسطیٰ کے تعصبات کی جڑیں کتنی گہرائی تک پہنچ چکی تھیں۔

یہ عام خیال ہے کہ علمی زبان سادہ، آسان اور واضح نہیں ہو سکتی۔ شناسی نے اس خیال کو عملی طور پر، اپنے قلم کے جادو سے، غلط ثابت کر دیا۔ اسی کے ساتھ اس نے یہ بات بھی کہی اور پُرزور لہجے میں کہی کہ عوام کا یہ بنیادی حق ہے کہ وہ علم حاصل کریں۔ بظاہر یہ کوئی نئی بات نہیں تھی کیونکہ اسلام نے علم و ہنر کے دروازے سب پر کھول دیے تھے۔ لیکن عہدِ وسطیٰ میں وہ قرونِ اولیٰ

کے مسلمانوں کی بات کہاں رہ گئی تھی؛ فطرتِ انسانی سے ہم آہنگ صدرِ اوّل کے سادہ اسلام کی تابناکیاں بڑی حد تک ماند پڑ گئی تھیں۔ خول باہر سے جتنا بڑا ہو گیا تھا، اندر سے روح اتنی ہی گھُٹ کر رہ گئی تھی ـــ اسی لیے جب شناسی نے اتنی پیش پا افتادہ بات ذرا زور دے کر کہی کہ عوام کو جاننے کا حق ہے۔ تو سب کو یہ طرزِ فکر نیا محسوس ہوا۔ گب نے بھی لکھا ہے:

> لوگ شناسی کو ترکی ادب کے جدید مکتبِ خیال کے بانی کا مرتبہ دینے میں حق بجانب ہیں کیونکہ وہ پہلا شخص ہے جس نے ادب کو عالموں کی تفریحِ طبع کی چیز نہیں سمجھا اور اس نے اس کے لیے مسلسل اور منظّم کوشش کی کہ ادب پوری قوم کی اخلاقی تعلیم اور ذہنی تربیت کا وسیلہ بن جائے۔

یورپ میں ایک اصطلاح تھی "سیاسی عقلیت پسندی"۔ انیسویں صدی میں شہریوں کے حقوق و فرائض کے موضوع کے تحت، اس اصطلاح کا مفہوم عام ہو رہا تھا کہ اگر عوام پر ذمہ داریاں ہیں، تو ان کے کچھ حقوق بھی ہیں۔ ترکی میں سلطنتِ عثمانیہ کو باقی رکھنے اور اسے مستحکم بنانے کی ذمہ داری عام ترکوں پر تھی، جب کہ عام ترکوں کے حقوق کی بات ناپسندیدہ تھی۔ شناسی نے اب یہ نعرہ دیا کہ عوام کے بھی کچھ حقوق ہوتے ہیں اور مہذّب ریاستوں میں ان حقوق کو نہ صرف تسلیم کیا جاتا ہے بلکہ ان کے تحفّظ کی ذمہ داری بھی حکومت پر ہوتی ہے۔ ترکوں کے سیاسی خیالات و افکار کے ارتقا میں شناسی کے اس موقف اور اس کی اشاعت کا نمایاں حصہ رہا ہے۔

شناسی اپنے علمی رجحان اور عقلیّت پسندی کی وجہ سے اس رومانیت سے محفوظ رہا، جو ہمیں نامق کمال کے یہاں ملتی ہے۔ شناسی کو کئی لحاظ سے ہم ترکی کا سرسیّد کہہ سکتے ہیں جب کہ نامق بہت حد تک شبلی کی طرح ماضی کی خوابناک فضاؤں میں گم ہو کر رہ گئے تھے۔ اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ نامق اور شبلی کا مرتبہ کم کرنا مقصود ہے؛ ہاں ماضی سے صحت مند عناصر لے کر اور حال کے تقاضوں کو نظرانداز نہ کرتے ہوئے مستقبل کی تعمیر کی طرف پوری طرح متوجہ رہنا ایک دوسری بات ہے۔ اور یہ بات ہمیں ان دونوں اسلامی شخصیتوں میں کم نظر آتی ہے۔

شناسی کی ایک اور خصوصیت جو نامق کے یہاں نہیں ملتی، اس کا آفاقی نقطۂ نظر تھا؛ اس کی دانشوری پوری انسانی برادری کو اپنے فکر و عمل کی جولانگاہ تصور کرتی تھی۔ اس کی کئی نظمیں ایسی ہیں جن سے پتا چلتا ہے کہ وہ مذہبی انسان تھا اور اسلام پر اس کا یقین مضبوط اور مستحکم تھا۔ لیکن اپنی مذہبیت کے اظہار کے لیے اس نے ایک نیا اسلوب اختیار کیا، مثلاً اس کا ایک شعر کچھ اس طرح ہے:

خدا پرستی عقلِ صحیح کے لیے فریضہ ہے۔
اگر مشیئتِ الٰہی یہ ہے کہ تم خدا پرستی کی راہ سے آشنا ہو جاؤ، تو وہ عقل کو
تمھارا رہنما مقرر کر دیگی۔

ایک اور موقع پر اس نے بڑے انقلابی اور بلیغ انداز میں یہ کہا کہ "خدا پرستی عقلِ انسانی کے لطیف ترین اظہار کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔"

شناسی ترکی میں دستوریت کی تحریک کے ابتدائی دور میں، اس کا روحِ رواں تھا۔ اس نے "تصویرِ افکار" میں مسئلۂ پاپائیت پر مسلسل لکھا اور اس قضیے میں اطالوی حکومت کا مؤید بن کر اپنے قارئین میں اس خیال کو عام کرنے کی کوشش کی کہ ریاست سے کلیسا کو اور سیاست سے مذہب کو الگ رکھنا چاہیے۔ اس نے سیاسی زندگی میں "عوام" کے اصطلاحی تصور کو اہم اور نمایاں حیثیت دی۔ اس نے رائے عامہ، اظہارِ خیال کی آزادی، قومی شعور، حریت اور عوام کے فطری حقوق کی سیاسی اصطلاحیں عام کر کے ترکوں کے سیاسی شعور کو بیدار کرنے میں قابلِ قدر حصہ لیا۔ انیسویں صدی میں ترکی کے مخصوص سیاسی حالات کے پیشِ نظر اُسے بڑی احتیاط سے کام لینا پڑتا تھا؛ وہ سیاست اور امورِ مملکت سے متعلق براہِ راست کوئی بات کہنے سے بچتا تھا۔ چونکہ اس نے ادب اور شاعری کے علاوہ تہذیبی اور سیاسی موضوعات پر بھی بہت کچھ لکھا، اور یورپین علم و ادب سے بہت کچھ مستعار لے کر اسے ترکی زبان میں پیش کیا، اس لیے دوسرے اہلِ قلم کے مقابلے میں اس کے قارئین کا حلقہ زیادہ وسیع تھا اور یہی وجہ ہے کہ تعلیم یافتہ ترکوں کی خاصی بڑی تعداد اس کے خیالات و افکار سے متاثر ہوئی۔ زندگی کے آخری دنوں میں اس کی توجہ ترک عوام کی تعلیم اور ذہنی تربیت کے کام پر مرکوز ہو گئی تھی۔

کیونکہ اس پر یہ حقیقت واضح ہو چکی تھی کہ انقلابی خیالات رکھنے والے اس وقت تک انقلاب اور اصلاح کی جد و جہد میں کامیاب نہیں ہو سکتے، جب تک عوام میں تعلیم کی اشاعت نہ ہو اور یہی وجہ ہے کہ اس نے ترک دانشوروں سے بار بار کہا کہ انھیں سب سے پہلے عوام کی تعلیم و تربیت پر توجہ کرنی چاہیے۔

کتابیات

1. E.G.W. Gibb : A History of Ottoman Poetry,
Vol. V. London, 1967.
2. Serif Mardin : The Genesis of Young Ottoman Thought,
Princeton University Press, 1962.
3. Niyazi Berkes : The Development of Secularism in Turkey,
Montreal, 1964.
4. Ziya Gokalp : Turkish Nationalism and Western Civilization,
ed. and trans. Niyazi Berkes, London & New York, 1959.
5. Bernard Lewis : Emergenee of Modern Turkey,
London, 1961.

۶۔ خالدہ ادیب خانم (مترجم ڈاکٹر سید عابد حسین)، ترکی میں مشرق و مغرب کی کشمکش
مکتبہ جامعہ، دلی ۱۹۳۵ء

۷۔ ضیاء الحسن فاروقی، ترکی اٹھارویں انیسویں صدی میں: نظریاتی کشمکش
ماہنامہ جامعہ، دلی، دسمبر ۱۹۶۲ء

ذوق و شوق

پروفیسر اسلوب احمد انصاری ایم اے
صدر شعبۂ انگریزی
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی
علی گڑھ

"ذوق و شوق"

"بالِ جبریل" ہی نہیں، اقبال کے پورے کلام میں نظم "ذوق و شوق" کو ایک امتیازی حیثیت حاصل ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ یہ نظم بعض ان تصورات کو محیط ہے، جنھیں تصورات سے زیادہ غالب شعری محرکات (Mo.tifs,) کا نام دیا جا سکتا ہے۔ میں نے غالب اور اقبال کے تقابلی مطالعے کے دوران ایک جگہ اس بات پر زور دیا تھا کہ ان دونوں شاعروں کے تمثیلی یا اشارتی نظام میں شوق "مترادف ہے، ایک مخفی غیر مختتم، وافر توانائی کے، جو زندگی کے نہاں خانوں میں بیتابانہ مچلتی رہتی ہے، جس کے بغیر زندگی کے دوران کا تسلسل ایک میکانکی عمل سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔ جو چیز زیست کو" دموں کے الٹ پھیر" کی نسبت زیادہ وقیع، بامعنی اور اہم بناتی ہے، وہ ایک طرح کی تخلیقی قوت یا سرجوشی ہے، جو ایک اندرونی اُبال یا تحریک ہے، جو ہمیں مقاصد کے نئے نئے صنم تراشنے میں بھی مدد دیتی ہے، اور حیات کے تموّج کو محض تکرار کا پابند ہونے سے بھی بچاتی ہے۔ وہ نہ صرف سوز و سازِ زندگی کا سرچشمہ ہے، بلکہ وہ خود زندگی کو اپنے شانوں پر اٹھائے ہوئے ہے۔ اقبال نے "ذوق و شوق" کے مفہوم کو زیادہ گہرا اور متعین بنا دیا ہے اور ایک طور سے اس کے مضمرات کو وسعت بھی بخشی ہے۔ اگر اس اصطلاح کو اہتزاز (Ecstasy)

داہم معنی تصوّر کر لیا جائے، تو اس کا سلسلہ براہِ راست تصوّف سے مل جاتا ہے۔ جس کے مطابق اس کیفیت کے دوران جسمانی حواس معطل ہو جاتے ہیں، اور روحِ انسانی کو ذاتِ خداوندی سے وصال حاصل ہو جاتا ہے۔ اہتزاز کا یہ تجربہ اس کا مقتضی ہوتا ہے کہ اس سے دل کی آنکھیں کھل جاتی ہیں جسم اور روح کے مابین فاصلے سمٹ جاتے ہیں اور انفس و آفاق کی طنابیں ایک دوسرے سے مل جاتی ہیں۔ گویا ذوق و شوق ایک نفسی واردات ہے جس سے پوری شخصیت میں ایک فشار اور کشادگی کا احساس تازہ ہو جاتا ہے اور اس کی جہتوں میں اضافے کا سبب بنتا ہے:

نگاہِ شوق اگر ہو شریکِ بینائی   کچھ اور ہی نظر آتا ہے کاروبارِ جہاں

یہ نظم پانچ بندوں پر مشتمل ہے۔ اور ہر بند کا آخری شعر ایک کڑی کی حیثیت رکھتا ہے۔ نظم کے افتتاحی مصرعے ہی سے یہ عقیدہ کھل جاتا ہے کہ ذوق و شوق "قلب و نظر" کی زندگی کے مرادف ہے۔ لیکن یہ زندگی جس کا تعلق تحت الشعوری کیفیات سے ہے، ایک طرح کی واگذاشت (Release,) کا وسیلہ ہے۔ دشت میں صبح کا سماں ایک مکانی پیکر (Spatial Image) کی طرف ذہن کو منتقل کرتا ہے۔ غالب کے یہاں اس طرح کے مکانی پیکر جا بجا مستعمل ہوئے ہیں۔ مثلاً جیسے اس مشہور مصرعے میں:

ہم نے دشتِ امکاں کو ایک نقشِ پا پایا

اس نوع کے پیکروں کے استعمال سے دامنِ نگاہ میں اور وسعت پیدا ہو جاتی ہے، اور مفہوم کی حدیں بسیط ہونے لگتی ہیں۔ پہلے بند میں اقبال نے اس کیفیت کے حسی تبادلات (Equivalents,) بڑی خوبی اور چابکدستی کے ساتھ فراہم کیے ہیں۔ ان کی نظر کے سامنے طلوعِ سحر کا ایک تابناک اور دلکش سماں ہے۔ آفتاب کی مختلف الالوان شعاعیں سیّال موجوں کی طرح ہر سمت منتشر اور رقصاں ہیں۔ کوہِ اِضَم کی سطح پر سرخ اور نیلی چادریں، جنھیں سورج شام کے وقت جاتے جاتے چھوڑ گیا تھا، تہ بہ تہ پڑی ہوئی ہوئی ہیں۔ کاظمہ کے اردگرد ریت کے چمکتے ہوئے ذرّے حریر و پرنیاں کی طرح نرم اور آبدار ہیں۔ وہ خشتوں کے

پتے پچھلی رات کی بارش سے دُھل چکے ہیں اور ہوا میں ایک سرد اور اُجلاپن ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وجود کا سینہ شق ہو گیا ہے، اور اس کے سارے راز ہائے سربستہ آشکارا ہو گئے ہیں۔ فطرت کے اس بدیع اور دلکش نقش کے سفحۂ قرطاس پر ابھارنے میں اقبال نے ہر طرح کے حسی پیکروں سے کام لیا ہے، یعنی حرکی (Kinetic,) سامعی (Auditory) بصارتی (Visual,) اور لمسیاتی Tactile, یہاں ان کے پیشِ نظر غالباً دو مقصد ہیں، اول فطرت کائنات کے حسن کو حسنِ ازل کا ایک پر تو قرار دینا جس سے ذہن "بانگِ درا" کی بعض ابتدائی نظموں کی طرف منتقل ہو جاتا ہے؛ اور روح کی اس سرمدی کیفیت پر زور دینا، جو اس حسن کے روبرو انسان کے تجربے میں آتی ہے۔ لیکن بصارتی حسن سے ماورا ہوتی ہے:

حسنِ ازل کی ہے نمود، چاک ہے پردۂ وجود دل کے لیے ہزار سود، ایک نگاہ کا زیاں

"کوہ اِضم" اور "ریگ نواحِ کاظمہ" کی طرف اشارے سے اس نظم میں ایک مقامی رنگ بھر گیا ہے۔ یہ رنگ شوخ بھی ہے، اور آسودگی بخش بھی۔ لیکن اس شعر کے ذریعے:

آگ بجھی ہوئی اِدھر، ٹوٹی ہوئی طناب اُدھر کیا خبر اس مقام سے گزرے ہیں کتنے کارواں

جہاں پھر ایک مکانی پیکر استعمال کیا گیا ہے۔ اقبال نے ذہن کو وقت کے تسلسل کی طرف موڑ دیا ہے۔ پہلے مصرعے سے ایک طرح کی دل شکستگی (Sense of Desolation) کا اظہار ہوتا ہے۔ اس میں جو محاکات آئے ہیں، وہ عربی شاعری میں بہت معروف ہیں۔ لیکن دوسرے مصرعے میں یہ نکتہ پوشیدہ ہے کہ زندگی اور وقت کا کارواں، عارضی تعطل کے باوجود برابر سرگرمِ سفر رہتا ہے۔ اہلِ فراق سے اقبال کی مراد اُن لوگوں سے ہے، جو زمان کے تسلسل میں گرفتار ہیں، اور ابدیت سے جن کا رشتہ کچھ عرصے کے لیے ٹوٹ گیا ہے، لیکن جو ذوق و شوق یا نفسِ واگذاشت کے طفیل اس رشتے کو پھر مستحکم اور استوار کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

لیکن زندگی کی ساری تگ و تاز اور اس کا تمام ہمہمہ بے اصل ہے۔ کیونکہ شاعر کے قلبی واردات اسے ہر لحہ آتش زیر پا رکھتے ہیں۔ اور اس جذباتی ہیجان کے لیے زمان و مکان کی وہ دنیا جس میں وہ

فی الوقت محصور ہے، کافی نہیں ہے۔ وہ ایک اندرونی اضطراب اور خلش کی وجہ سے جذباتی طور پر غیر متوازن رہتا ہے۔ اس عام اضطراب کے اسباب کیا ہیں؟ یہی کہ زندگی میں تخلیقی قوت اور اثباتِ ذات کا فقدان نظر آتا ہے۔ "کارگہِ حیات" میں کسی غزنوی کا پتا نہیں، ایسا غزنوی جو تخریب کے بطن سے تعمیرِ نو کے ابھرنے کی بشارت دے سکے، جو خیالات اور تصورات کے سومنات سے تخلیق کے نئے پیکر تراشے، اور زندگی کی ایک خوب تر ہیئت کو وجود میں لائے۔ عرب کے "سوز" کا سوز اور عجم کا فکرِ فلک رس، دونوں صداقت اور صلابت، ندرت اور رعنائی سے تہی دست ہیں۔ اور اس لیے خیال اور جذبہ، دونوں پر ان کی گرفت مضبوط نہیں رہی۔ اس مقام پر پہنچ کر اقبال ذہن اور تخیل کو مہمیز کرتے اور انھیں تاریخ کے ایک اہم نقطے کی طرف موڑ دیتے ہیں۔ وہ حضرت امام حسینؓ کی شخصیت کو ایک رمز کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ حسینؓ نے جن اقدارِ عالیہ کے لیے جامِ شہادت نوش کیا تھا، وہ ابدی اور ناقابلِ شکست ہیں۔ وہ شریعت جس کی سربلندی اور سرافرازی کے لیے انھوں نے اپنے آپ کو قربان کیا، وہ ناقابلِ تنسیخ ہے۔ اور وہ جذبہ جو ان کے رگ و پے میں جاری و ساری تھا، وہ صداقت میں ان کا یقینِ محکم اور باطل کی قوتوں کے سامنے سرنگوں نہ ہونے کا عزمِ صمیم تھا؛ یا اقبال کی اصطلاح میں ایک ایسا داعیۂ عشق جس کی کوئی عقلی توجیہہ ممکن نہیں۔ ماحول اور فضا اب بھی وہی ہے، لیکن روح کا چراغ روشن نہیں۔ "گیسوے دجلہ و فرات" اب بھی تابدار ہے، لیکن حریت اور سرفروشی کا وہ شعلۂ جوالہ ضوافگن نہیں، جس نے دین کی ناموس کی خاطر تسلیمِ جاں کا بصیرت افروز اور نہ بھلایا جانے والا سبق پڑھایا تھا۔ انسان کے عظیم فکری اور جذباتی کارناموں اور اقدامات کی رہنمائی عشق ہی کر سکتا ہے، یعنی ایک گہرا روحانی احساس یا الہام جس کے بغیر زندگی ایک خزاں دیدہ چمن سے زیادہ نہیں۔ یہ داعیۂ روح ایک عنصری یا تکوینی جذبہ ہے۔ عقل اور اس کے حلیف یعنی منطق سائنس اور فلسفہ، سب اسی اساس پر اپنی بالائی عمارات (Superstructure) تعمیر کرتے ہیں۔ مذہب اور شاعری، دونوں اسی جذبے سے قوتِ نمو حاصل کرتے ہیں۔ مجرد تصورات

وہ دیر تک ہمارا ساتھ نہیں دے سکتے۔ عقل کی موشگافیاں ہمیں تاریکی کی بھول بھلیّوں میں ڈھکیل دیتی ہیں۔ جوش تصورات کو زندہ و پائندہ بناتی ہے، وہ سطح کے نیچے جذباتی توانائی کی موجودگی ہے۔ مذہب اور قانون، عشق کی اندرونی تحریک کے بغیر (اور عشق کا تصور حسینؓ کی شبیہہ Figure, سے براہِ راست منسلک ہے) خشک اور بے روح تجریدات سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے۔

عقل و دل و نگاہ کا مرشدِ اولیں ہے عشق
عشق نہ ہو، تو شرع و دیں بتکدۂ تصورات

غزواتِ بدر و حنین میں مسلمانوں کی نصرت اور ظفریابی مادّی اسباب کی مرہونِ منّت ہرگز نہ تھی، کیونکہ یہ تو انھیں حاصل نہیں تھے۔ اس کے برعکس ان کی فتح کا راز اس غیر متزلزل قوتِ ایمانی میں تھا، جو عشق کا دوسرا نام ہے۔ عراق کی تپتی ہوئی سرزمین کے سورج اور دجلہ و فرات کی پیچ و تاب کھاتی ہوئی موجوں نے کربلائے معلّی کے جگر خراش اور سینہ شگاف واقعات میں اسی جذبۂ عشق کا اعادہ دیکھا، اور جس عظیم اور بےمثال قربانی کا مظاہرہ حضرت ابراہیم علیہ السّلام نے انقیاد و اطاعتِ الٰہی کے حصول کے لیے کیا تھا، جس عالمگیر جذبۂ خیر نے حضرت عیسیٰ مسیح کو برضا و رغبت مصلوب ہوجانے پر آمادہ کیا تھا وہی جذبہ حضرت امام حسین کی شہادتِ عظمیٰ کا محرک ہوا یعنی باطل کی طاغوتی قوتوں کے خلاف نبرد آزمائی اور مبارزت طلبی اور خدا کی تقدیر کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دینا۔

غریب و سادہ و رنگیں ہے داستانِ حرم
نہایت اس کی حسین، ابتدا ہے اسمٰعیل

کربلا کا واقعہ محض ایک تاریخی واقعہ نہیں ہے، بلکہ یہ وقت کے تسلسل کا ایک لمحہ ہے، جو لاثانی ہے اور جسے اقبال نے اپنے نادر تخیّل کے ذریعہ اسیر کرلیا ہے۔ یہ رمز ہے حق و باطل اور حریّت و استبداد کے درمیان ابدی پیکار کی۔ اور حسینؓ کا عزم و استقلال اور صبر و ثبات اعلان ہے اس امر کا کہ حکم، حق اور حکمت اٹل اور جاودانی ہیں۔ یہ معرکۂ خیر و شر زندگی کے ہیولے میں پیوست ہے۔ اور تاریخ کے ہر دور میں نہ جانے یہ کتنی بار دہرایا جا چکا ہے۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے داعی

حسین کی سرفروشی انسانی روح کا ترانۂ سرمدی ہے، جس کے زیروبم کو انسانیت کے کان کبھی فراموش نہیں کر سکتے۔ ہر انسان کے اندرون میں بھی یہ کھیل برابر اسٹیج کیا جاتا ہے۔ شہادت کا مفہوم اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ انسان اپنی قوتِ ارادی کو مکمل طور پر مشیئتِ ایزدی کے تابع کر دے۔ شہادت خدا کی سعادت اور رحمت کا ایک اشاریہ ہے۔ اس منزل پر پہنچنے کے بعد یعنی جب وہ جذبۂ عشق سے سرشار ہو جائے، تو انسان صحیح معنوں میں یداللّٰہی بن جاتا ہے؛ اور اپنے آپ کو خدا کی ذات کے اندر اس طرح مدغم کر دیتا ہے کہ خود اس کا وجود ذاتی تحلیل ہو جاتا ہے۔ اس نقطے پر پہنچ کر اسے یہ احساس ہونے لگتا ہے کہ بقول انگریزی شاعر ایلیٹ عمل صعوبت ہے، اور صعوبت عمل (Action is suffering and suffering action,) یعنی غیر ذاتی طور پر بھی شہادت مقصودِ اعلیٰ نہیں رہتی، بلکہ خدا کی رضا جوئی برابر مطمحِ نظر بنی رہتی ہے۔ ایسا سوچتے وقت انسان ہر طرح کے ظن و تخمین سے بلند اور ہر طرح کے نتائج و عواقب سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔ دراصل عشقِ حقیقی کا تقاضا بھی یہی ہے، اور اس کا ماحصل بھی یہی :

صدقِ خلیل بھی ہے عشق، صبرِ حسین بھی ہے عشق
معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق

ایسے ہی شخص کو، جو اس جذبے سے سرشار ہو، آپ اقبال کا مردِ مومن یا مردِ کامل کہہ سکتے ہیں، چاہے وہ کسی بھی مذہب یا مسلک سے تعلق رکھتا ہو۔ یہی وہ معیاری یا عینی شخصیت ہے، جس کی تلاش اور جس کے انکشاف میں تاریخ کے عمل کی ہر کروٹ سرگرداں رہی ہے۔ زمان و مکان کی حدود میں نشو و ارتقا اور تہذیب و تمدّن کا دائمی اور غیر منقطع سلسلہ کائنات کے بطن کے اسی پوشیدہ راز کے ظاہر کرنے پر مرتکز معلوم ہوتا ہے کیونکہ ایسی ہی شخصیت تاریخ کے دھارے کا رخ بھی موڑ سکتی ہے، اور اس پر اپنا نقشِ لازوال بھی ثبت کر سکتی ہے۔ اس کے برعکس "جلوتیانِ مدرسہ" اور "خلوتیانِ میکدہ" دونوں کے ظرف، خلشِ آرزو اور ذوقِ صحیح سے یکسر ناآشنا معلوم ہوتے ہیں۔ مدرسہ اور میکدہ دونوں ہی جگہیں سوز و سازِ آرزو کی ہنگامہ خیزی سے

خالی نظر آتی ہیں۔ غالباً اس میں یہ اشارہ پوشیدہ ہے کہ تجرباتی اور عقلی علوم کے اہلِ جستجو اور مشاہدۂ باطنی کے رسیا، دونوں تخلیقی جوہر کی غیر موجودگی کی وجہ سے اپنی اپنی مساعی میں ناکام رہتے ہیں۔ اس تیسرے بند میں اقبال نے شوق اور عشق، استعمال شدہ اصطلاحات میں ایک نئے عنصر یعنی آرزو کا اضافہ کیا ہے۔ ان کی غزل سرائی اور نظم گوئی کا مقصد "آتشِ رفتہ" کا سراغ لگانا ہے، یعنی ان یادوں اور بصیرتوں کو از سرِ نو زندگی اور روشنی عطا کرنا، جو زیست کے گرد و غبار میں نظروں سے اوجھل ہو گئی ہیں۔ ان صداقتوں کی بازیافت اور تشکیلِ نو، جنھیں انسان واقعاتی کائنات سے ضرورت سے زیادہ سروکار رکھنے کی وجہ سے کھو دیتا ہے۔ یا تاریخ اور زمان و مکان کے بطن میں پیوستہ حقائق کے اٹل اور غیر متبدل پہلوؤں کی طرف اشارہ کرنا۔ ان کے نزدیک زندگی اور فن، دونوں خونِ دل و جگر سے غذا حاصل کرتے ہیں۔ تصورات اور فنی اظہاریت (Expressiveness.) کے مختلف شئون کی طرح معتقدات بھی اسی اندرونی جذبے پر پلتے ہیں، جو صاحبِ ساز کے لہو میں اپنی جلترنگ دکھاتا ہے۔ یہاں یہ بتا دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ یہ نظم اقبال کے سفرِ حجاز بلکہ ارمغانِ حجاز کے بدل کے طور پر لکھی گئی تھی۔ اور یہاں "نوا" سے مراد فنِ موسیقی نہیں ہے، بلکہ وہ ہدیۂ اخلاص و عقیدت ہے، جو اقبال بارگاہِ رسالتمآب میں پیش کرنا چاہتے تھے۔ اسی لیے وہ اپنے اضطرابِ قلب، اپنے ذوقِ حضوری اور اپنے شوقِ بے پناہ کے اطناب کی خواہش کا اظہار اس طور پر کرتے ہیں:

فرصتِ کشمکش مدہ ایں دلِ بیقرار را
یک دو شکن زیادہ کن گیسوئے تابدار را

یہ شعر ایک نقطۂ انحراف بھی ہے، اور چوتھے بند سے گہرے طور پر مربوط بھی۔ یہ بند ایک نغمۂ الوہی کی حیثیت رکھتا ہے۔ حقیقتِ مطلقہ کا تصور اس سے بہتر کیا ہو سکتا ہے کہ اسے لوح، قلم اور کتا کی وحدت سے تعبیر کیا جائے۔ "گنبدِ آبگینہ رنگ" ایک دلکش پیکر ہے، وجود کے ارد گرد پھیلی ہوئی کائنات کے لیے لیکن وجودِ کلی کے بالمقابل اسے ایک حباب سے مشابہ کرنا دراصل اس غرض

سے ہے کہ ذاتِ مطلق کی ہمہ گیر وسعت کو متشکل کیا جائے، اور تصور کی آنکھ کے لیے کوئی نقطۂ ارتکاز تلاش کیا جائے۔ اب ان دونوں مصرعوں کو پڑھیے :

لوح بھی تو، قلم بھی تو، تیرا وجود الکتاب
گنبدِ آبگینہ رنگ تیرے محیط میں حباب

تو اس سے ایک مجرد تصور کی وجدانی اور شعری تصویر آنکھوں کے سامنے آجاتی ہے۔ کائناتِ فطرت میں جتنی رنگا رنگ بزم آرائیاں ہیں، اور جنھیں ایک رمز کے طور پر پہلے بند میں پیش کیا گیا تھا۔ وہ سب اسی ذاتِ بے ہمتا کے خارجی اشکال اور مظاہر ہیں۔ وحدتِ وجود اور وحدتِ شہود میں فرق محض اصطلاح کا ہے، ورنہ دونوں کی اصل حقیقت ایک ہی ہے۔ نظم کے آغاز میں پہلے ہی بند میں اقبال نے کہا تھا: چشمۂ آفتاب سے نور کی ندیاں رواں

یہاں یہ شعری پیکر دوسری صورت اختیار کر لیتا ہے :

ذرۂ ریگ کو دیا تو نے طلوعِ آفتاب

وہاں جو پیکر حرکی تھا، یہاں وہ بصارتی بن گیا ہے۔ رنگ اور نور کا عنصر دونوں جگہ بہر حال مشترک ہے اور منبع اور مخزن بھی دونوں کا ایک ہی ہے۔ پھر چونکہ یہ الوہی ذات جلال اور جمال دونوں سے متصف ہے، یعنی اس کے تانے بانے میں یہ دونوں عناصر لازمی طور پر شامل ہیں، اس لیے اس کا اظہار تاریخ کے عمل میں جس طور پر ہوا ہے، اسے یوں بیان کیا ہے :

شوکتِ سنجر و سلیم تیرے جلال کی نمود
فقرِ جنید و بایزید تیرا جمالِ بے نقاب

سنجر اپنے عہد میں قوت و شوکت کی علامت اور ناقابلِ تسخیر شخصیت کا مالک سمجھا جاتا تھا۔ اس نے خراسان پر چالیس سال حکومت کی اور انیس مرتبہ فتح و کامرانی حاصل کی۔ وہ سلجوقی حکومت کی عظمت و ناموس کا محافظ اور امین تھا۔ اس کا آخری کارنامہ غور کے 'جہانسوز' کو، جس نے خراسان پر لشکر کشی کی تھی شکست و ہزیمت کا مزہ چکھانا تھا۔ وہ اپنی بہادری، سیر چشمی اور ملاطفت کی بنا پر منفرد روزگار

سمجھا جاتا تھا اور اس کا دبدبہ اور طنطنہ صاعقہ بردوش معلوم ہوتا تھا۔

سلیم مٹھی بھر جاں نثاروں کی مدد کے طفیل قسطنطنیہ کا سلطان بنا تھا۔ اس نے صرف آٹھ سال حکومت کی۔ لیکن اتنی قلیل مدت میں بھی اس نے دولتِ عثمانیہ کی حدود میں زبردست توسیع کی، اور اپنے آپ کو ناقابلِ شکست قوتِ ارادی کا مالک ثابت کر دیا۔ اس کی حکمرانی کی صلاحیتیں اجتماعی فرائض کی تکمیل کے احساس کے طور پر ظاہر ہوتی تھیں۔ اس نے ایران، شام اور مصر کے خلاف لشکر کشی کر کے انھیں سرنگوں کیا۔ اس نے ان ممالک پر پورے طور پر قبضہ نہیں کیا تھا۔ لیکن انھیں سلطنتِ عثمانیہ کے زیرِ نگیں ضرور رکھا۔ وہ اپنی فتوحات کو مستحکم کرنے کے اعتبار سے، اور ایک لائق، چست اور زیرک فاتح کی حیثیت سے مشہور ہوا۔ سنجر اور سلیم دونوں کی شخصیتیں جلالِ الٰہی کے مظہر کے طور پر اقبال کو متاثر کرتی ہیں۔

اسی طرح اسلامی تصوّف کی تاریخ میں حضرت بایزید بسطامی اور حضرت جنید بغدادی، جو بظاہر ایک دوسرے کی ضد معلوم ہوتے ہیں، مرکزی اہمیت کے حامل ہیں۔ اس تضاد کا سرچشمہ یہ ہے کہ جہاں ایک طرف بایزید حالتِ سکر (Intoxication,) پر زور دیتے ہیں، وہیں دوسری طرف حضرت جنید کے یہاں صحو یا صبر (Sobriety,) کا مسلک ملتا ہے۔ بایزید فنا کے ذریعے یعنی موضوع اور معروض کے رشتے (Subject-Object Relationship,) کے محو کر دینے کے وسیلے سے وحدت کی منزل تک پہنچتے ہیں، اور توحیدِ الٰہی کے زینے پر تجرید کے عمل (Process of Abstraction,) کے ذریعے چڑھنا چاہتے ہیں۔ ان کے نزدیک ذات کا تصوّر، صفات سے منزّہ ہو کر کیا جانا چاہیے۔ استغنا سے دراصل یہی مراد ہے۔ صاحبِ حال صوفی جس عالم میں زندگی بسر کرتا ہے، وہاں خیر اور شر کا امتیاز مٹ جاتا ہے کیونکہ ان دونوں کا تعلق کائناتِ مظاہر سے ہے؛ ذاتِ مطلق کے روبرو امر اور نہی دونوں معدوم ہیں۔ "ذوق و شوق" کے عنوان سے نظم میں بایزید کے ذکر کی اہمیت اس لیے ہے کہ ان کے لیے اہتزاز (Ecstasy,) ہی اس ذات سے ربط کا تنہا اور مؤثر وسیلہ ہے، اور یہ نفسی کیفیت، اخلاق، عبادت اور علم تینوں پر فوقیت رکھتی ہے

حضرت جنید جیسا کہ ابھی کہا گیا، صبر پر عامل تھے۔ بالفاظ دیگر ان کا ظاہر شریعت سے مطابقت رکھتا تھا، اور باطن بادۂ تصوف کا لذت شناس تھا۔ توحید کا تصور ان کے یہاں اس امر کا متقاضی تھا کہ ابدی حقیقت (The Eternal.) اور اس مظہر کے درمیان، جو وقت کے دوران میں اسیر ہے، حدِ فاصل قائم کی جائے۔ خدا کی ذات کا ادراک کسی ایسے وسیلے سے ممکن نہیں جس کا تعلق تکوینی کائنات سے ہو۔ حضرت جنید کا یہ عقیدہ بھی تھا کہ تاریخ کے عمل کے دوران میں حق اور صداقت کے لیے انسان کی جستجو اس عہد نامے کی توثیق پر منحصر ہے، جو انسان نے آغازِ آفرینش میں خدا کے ساتھ کیا تھا۔ اور جس کی طرف اس کی مراجعت ناگزیر ہے۔ ان کے یہاں انسان کی عبودیت پر زور ملتا ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ تمام اشیاء کا مبدا بھی خدا ہی کی ذات ہے، اور ان کا ماوا بھی وہی ہے۔ ازمنۂ وسطیٰ کے مسیحی تصرف کے مطابق فقر، خود اختیار کردہ تنگدستی اور صبر و قناعت دونوں پر حاوی ہے۔ اور چونکہ جنسی لذات سے اجتناب اور بے رغبتی مجبوراً نہیں ہے، بلکہ ارادی ہے، اور قناعت ایک ایجابی تصور ہے، اسی لیے اقبال نے اسے جمال کے مرادف قرار دیا ہے۔ انھوں نے اس فقر کے ڈانڈے نظر اور وجدان سے بھی ملائے ہیں، اور اس اعتبار سے اسے علم کا حریف اور اس سے ممتاز قرار دیا ہے:

علم فقیہہ و حکیم، فقر مسیح و کلیم — علم ہے جویائے راہ، فقر ہے دانائے راہ
فقر مقامِ نظر، علم مقامِ خبر — فقر میں مستی ثواب، علم میں مستی گناہ

مستی یہاں "ذوق و شوق" کے مرادف ہے۔ جلال و جمال کی صفات فقر و شاہی کے ان مخصوص مظاہر میں نمایاں ہیں، جن کا ذکر ابھی کیا گیا۔ اس سے پہلے بند میں اقبال نے عشق یا آرزو کو فنونِ لطیفہ کے محرک کے طور پر پیش کیا تھا، یہاں عبادت کے لیے شوق کو ایک لابدّ عنصر قرار دیا ہے کیونکہ اس عمل میں روح کی ساری قوتیں مجتمع ہو جاتی ہیں:

شوق ترا اگر نہ ہو میری نماز کا امام — میرا قیام بھی حجاب، میرا سجود بھی حجاب

انسان کا خدا یا حقیقتِ مطلقہ سے تعلق جذبِ اندرون کی وجہ سے قائم ہوتا ہے؛ عقل، جستجو اور

تلاش بھی منہمک اور پابجولاں رہتی ہے لیکن اس کی تقدیر میں حضوری نہیں۔ یہ صرف عشق ہی کے حصے میں آئی ہے۔ عقل اور عشق اقبال کے یہاں متقابل قطبین کی حیثیت رکھتے ہیں جن کے درمیان لازمی طور پر تضاد نہیں ہے۔ انسان کی محدود انا اور انائے مطلق کے درمیان جو شے نقطۂ ارتباط کا کام دیتی ہے۔ وہ نفسِ آرزو کی شرر باری ہے۔ اسی کے ذریعے وقت اور ابدیت ایک دوسرے سے ہمکنار ہوتے ہیں۔ دراصل عبادت ایک اجتماعی فعل ہونے کے ساتھ ہی اور اس کے علاوہ ایک انفرادی اور اندرونی تجربہ بھی ہے۔ معاشرتی عمل کی حیثیت سے اس کی بڑی اہمیت ہے لیکن عبادت کا اندرونی تجربہ ایک نوع کا عملِ استغراق (Act of Contemplation) بھی ہے، جو شخصیت کی گہرائیوں میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ یہاں اقبال نے ایک قولِ محال (paradox) کا استعمال کرکے

تیرہ و تار ہے جہاں گردشِ آفتاب سے

ایک بار پھر میکانکی عمل اور تخلیقی عمل کے درمیان، جس کے پس پشت جذبہ اور وجدان کام کرتے ہیں، امتیاز کیا ہے۔

آخری بند میں یہ تمام اشارے اور کنایے ایک مرکز کی طرف کھنچ آتے ہیں۔ اقبال جب اپنے گزشتہ واردات کا جائزہ لیتے ہیں، تو انھیں محسوس ہوتا ہے کہ وہ برابر ایک فریب کا شکار رہے ہیں اور یہ فریب عبارت ہے، عقل اور علم کو منتہائے مقصود سمجھنے اور ان کی رہنمائی میں حاصل شدہ اکتسابات پر ضرورت سے زیادہ تکیہ کرنے سے۔ ان اکتسابات کی اہمیت سے انکار ممکن نہیں ہے لیکن ان کی حدود اور نارسائیوں کا اندازہ لگانا اور انھیں ایک مناسب اور فطری پس منظر کے بالمقابل رکھنا ضروری ہے۔ علم کو تخیلِ بے رُطب" مان لینا دراصل اس کے کارناموں کے سلسلے میں ایک طرح کی ناآسودگی کے احساس کا اعتراف کرنا ہے۔ انسان کی روح کی سیرابی عشق ہی کے ذریعہ ممکن ہے۔ اقبال نے "عشق تمام مصطفےٰ" اور "عقل تمام بولہب" کہہ کر گویا بلاغت اور ایمائیت کی حدوں کا احاطہ کر لیا ہے۔ اس سے پہلے اقبال "بانگِ درا" کی مشہور نظم "ارتقا" میں کہہ چکے تھے،

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغِ مصطفوی سے شرارِ بولہبی

ذوق و شوق میں تضاد عشق اور عقل کے مابین ہی نہیں ہے، بلکہ زندگی کے بارے میں دو بنیادی رویوں، دو نقطہ ہائے نظر، دوسرے لفظوں میں دو ایسی اقدارِ حیات کے درمیان ہے جو ایک دوسرے سے برسرِ پیکار رہی ہیں۔ ایک طرف زندگی سے متعلق ایجابی، مثبت اور تخلیقی طریقۂ کار ہے یعنی ایسا رویہ ہے، جو وقت اور ابدیت، انائے محدود اور انائے مطلق، وجودِ ذاتی اور وجودِ کلّی کے درمیان ایک گہرے وجدانی اور امکانات سے بھرپور رشتے کی نشاندہی کرتا ہے۔ اور دوسری طرف وہ رویہ ہے، جو اضافی، اعتباری، محدود، سود و زیاں پر نظر رکھنے والا اور زمان و مکان میں اسیر ہے۔ اور اقبال پہلے ہی کہہ چکے ہیں:

دل کے لیے ہزار سود، ایک نگاہ کا زیاں

ان دونوں کے درمیان کشمکش، انفرادی اور اجتماعی سطح پر تاریخ کے ہر دور میں رہی ہے۔ عشق کی ابتدا اور انتہا دونوں عقل کے قیاسات کو ورطۂ حیرت میں ڈالنے والی ہیں۔ اور تحویل پذیر (Reductive.) عقل کے تابع نہیں ہیں۔ لیکن شخصیت کی تعمیر کا عمل ایک نامتناہی عمل ہے۔ اور اسی لیے اقبال ہجر کو وصل سے بڑھ کر جانتے ہیں۔ کیونکہ "وصل" "مرگِ آرزو" سے عبارت ہے اور "ہجر" "لذّتِ طلب" سے۔ بالفاظِ دیگر "وصل" تکمیل کے ہم معنی ہے اور "ہجر" ہمیں ارتقار کے پُرپیچ راستے میں الجھائے رکھتا ہے۔ "موج" سمندر سے ہمکنار ہونے کی آرزو میں پیہم ناصبوری کی حالت میں رہتی ہے اور "قطرے" کی تقدیر ہی یہ ہے کہ وہ گوہر بن جائے۔ لیکن ظاہر ہے کہ سمندر میں ضم ہو جانے کے لیے موج کو اور گوہر میں تبدیل ہونے کے لیے قطرے کو کتنے ہفت خواں طے کرنے پڑتے ہیں۔ آرزو کی خلش، فراق کا اضطراب، عشق اور عقل کے مابین مسلسل اور متواتر کشمکش ہی اس زندگی کے کردار کو متعیّن کرتے ہیں، جو ہر آن متغیّر ہوتی رہتی ہے اور نوع بہ نوع امکانات سے لبریز ہے۔

"بانگِ درا" کی ایک ابتدائی نظم "عقل و دل" اور آخری نظموں میں سے نظم "ارتقاء" میں اس نظم "ذوق و شوق" کے ابتدائی نقوش تلاش کیے جا سکتے ہیں۔ "عقل و دل" میں دو متوازی نقطہ ہائے نظر کو معروضیت کے ساتھ پہلو بہ پہلو رکھا گیا ہے، اور "ارتقاء" میں کشمکش کے محرک کی شعری تجسیم پیش کی گئی ہے۔ شوق اور آرزو کے شعری پیکر غالب اور اقبال، دونوں کے یہاں، جیسا کہ شروع میں اشارہ کیا گیا، مشترک ہیں۔ اسی طرح عشق اور شوق کے شعری محرکات "مسجدِ قرطبہ" اور اس نظم میں ایک دوسرے سے گہری مماثلت رکھتے ہیں۔ نسخۂ حمیدیہ میں غالب کی مشہور غزل میں، جو اس شعر سے شروع ہوتی ہے:

گداے طاقتِ تقریر ہے زباں تجھ سے
کہ خامشی کو ہے پیرایۂ بیاں تجھ سے

الوہی اور انسانی نقطہ ہائے نظر کو ایک دوسرے کے بالمقابل رکھا گیا ہے۔ اور تصوراتِ محض کو ان کے حسّی تلازمات کے ذریعہ بڑی کامیابی کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ اقبال کے یہاں اس نظم کے تیسرے بند میں الوہیت کا یہ عنصر بہت واضح ہے۔ ایلیٹ نے اپنے شاہکار Four Quartets, میں عشق یا داعیۂ روح کے لیے The t'rilling wire in the blood, کا جو شعری پیکر تراشا ہے، وہ اقبال کے یہاں "نفس کی موج" سے خاصا قریب معلوم ہوتا ہے، جسے نشو و نمائے آرزو کے لیے ضروری قرار دیا ہے۔ اقبال کی شاعری میں رومی کی اصطلاح میں عشق، آرزو، ذوق و شوق، ارتقا، تخلیقی اضطراب اور عملِ پیہم اور افلاطون کے برعکس، لیکن ارسطو کی مثال Being. کی نسبت Becoming کے تصور پر جو زور ملتا ہے، اس کا انعکاس اس نظم میں بخوبی نظر آتا ہے۔ اور اسی وجہ سے میں نے مضمون کے شروع میں اسے بنیادی اہمیت کا حامل قرار دیا تھا۔

اردو محاوروں اور کہاوتوں

کی سماجی توجیہ

ڈاکٹر گوپی چند نارنگ
دلّی یونیورسٹی
دلّی

۴

اردو محاوروں اور کہاوتوں
کی سماجی توجیہ

زبان کا کوئی مذہب نہیں ہوتا۔ زبان جملوں کا مجموعہ ہے اور جملے لفظوں سے مل کر بنتے ہیں۔ مذہب لفظوں کا بھی نہیں ہوتا، لیکن لفظ چونکہ مذہب، اخلاق، فلسفہ، معاشرت، سیاست وغیرہ سے متاثر ہوتے ہیں، اس لیے لفظوں کے مذہبی یا طبقاتی مأخذ تلاش کیے جا سکتے ہیں۔ ہر زبان میں ایسے لفظوں کی ایک قابلِ لحاظ تعداد ملیگی، جو کسی خاص مذہب یا طبقہ، یا کسی گروہ سے متعلق ہیں۔ لیکن ایسے تمام الفاظ استعمالِ عام کے نقطۂ نظر سے فروعی یا جزوی قرار پائینگے۔ ان کے برعکس زبان کا عام ذخیرۂ الفاظ غیر مذہبی اور غیر طبقاتی ہوتا ہے۔ مثلاً ہاتھ، پاؤں، ناک، کان، ماں، باپ، بھائی، بہن، کھانا، سونا، اٹھنا، بیٹھنا، آنا، جانا، ہے، تھا، نے، سے، پر، تک وغیرہ کا تعلق کسی مذہب طبقہ یا گروہ سے نہیں ہے۔ یہ زبان کے بنیادی ذخیرۂ الفاظ سے متعلق ہیں، جب کہ عیسیٰ، موسیٰ، خضر، سکندر، طوبیٰ، سدرہ، اندر، اگنی جو کسی نہ کسی مذہب یا گروہ سے منسوب ہیں، جزوی استعمال کے الفاظ قرار پائینگے۔

محاوروں اور کہاوتوں کا معاملہ لفظوں سے قدرے مختلف ہے۔ اگرچہ محاوروں میں بھی زیادہ استعمال ہونے والے اور کم استعمال ہونے والے محاورے ملینگے؛ اور بنیادی اور جزوی کی تفریق کی جا سکتی ہے، لیکن یہ محض

چلن کی بنا پر ہوگی، مذہبی یا طبقاتی استعمال کی بنا پر نہیں۔ محاورے اور کہاوتیں الفاظ شماری میں چاہے کتنی پیچھے کیوں نہ رہیں، لیکن اپنی نوعیت کے اعتبار سے عام استعمال کی چیز ہیں۔ اور جب یہ ایک بار زبان میں شامل ہوجاتی ہیں، تو اس کے بعد یہ سب کی مشترکہ دولت بن جاتی ہیں۔

اگرچہ ہمارے علما نے مرکب افعال کو محاوروں میں شامل نہیں کیا، لیکن واقعہ یہ ہے کہ دو آزاد فعلیہ اجزا سے مل کر بننے والے مرکب افعال دراصل ایک طرح کے محاورے ہیں جو کثرتِ استعمال سے خاص معنی دینے لگتے ہیں۔ مثلاً چل پڑنا، آجانا، بیٹھ جانا، سن لینا، سمجھ جانا، مان جانا، کھا چکنا، لکھ سکنا، کھے جانا، چلے آنا، کھا جانا، گر پڑنا، مار ڈالنا، پڑھ لینا، کر ڈالنا، پڑھ سکنا، رکھ دینا، آنکلنا، لے اڑنا، آپڑنا، لے دینا، لے چلنا، لے بھاگنا وغیرہ۔ گرنا اور پڑنا دو مختلف فعل جب گر پڑنا میں مرکب ہوکر استعمال ہوتے ہیں، تو ان کے لغوی معنی میں توسیع ہوجاتی ہے؛ اب مرکب فعل سے الگ مفہوم برآمد ہوتا ہے۔ یہی محاورے کی شان ہے۔

یہی حال ان مرکب افعال کا ہے جو اسم کے آگے فعل لگانے سے بنتے ہیں۔ ان میں بھی محاورے کی شان ملتی ہے، کیونکہ دوسرے جز کے ساتھ مل کر پہلے جز کے معنی میں وسعت پیدا ہوجاتی ہے اور اس سے نیا مفہوم برآمد ہوتا ہے۔ آنکھ سے مل کر بننے والے محاورے فرہنگ آصفیہ میں ۵۴ صفحوں پر آئے ہیں۔ اسی طرح ناک، ہاتھ، پاؤں، آگ وغیرہ اسما سے مل کر بننے والے محاوروں کی تعداد بھی ہزاروں تک پہنچتی ہے۔ صرف دل سے مل کر بننے والے محاورے کئی سو ہونگے۔ یہاں طوالت کے خوف سے محض ضروری مثالوں پر اکتفا کی جاتی ہے:

دل پسیجنا (رحم آنا)، دل پھٹنا (بیزار ہونا)، دل پھرنا (متنفر ہونا)، دل پھیرنا (بیزار کرنا)، دل تڑپنا (بیتاب رہنا)، دل توڑنا (سخت رنجیدہ کرنا)، دل ٹھکنا (اطمینان ہونا)، دل جلانا (ناراض کرنا)، دل جمنا (جی لگنا)، دل چرانا (کسی کام کے کرنے میں کوتاہی برتنا)، دل چلنا (رغبت ہونا)، دل دکھانا (رنج دینا)، دل دھڑکنا (افسوس یا تشویش ہونا)، دل دہلانا (خوف دلانا)، دل دیکھنا (امتحان لینا)، دل دینا (عاشق ہونا)، دل ڈوبنا (ضعف کے مارے غشی طاری ہونا)؛ دل رکنا

(آزردہ ہونا)، دل رکھنا (بات مان لینا)، دل سنبھلنا (ٹھیک ہونا)، دل کرنا (بہادری کرنا)، دل مارنا (نفسانی خواہشوں کو روکنا)، دل ملنا (دل کا موافق ہونا)، دل ملنا:

جب سے عشق کیا ہے ہم نے، دل کو کوئی ملتا ہے

اشک کی سرخی، زردی چہرہ، کیا کیا رنگ بدلتا ہے (میر)

دل اٹکانا (عشق کرنا)، دل اٹھانا ؎ اٹھانا دل کو دنیا سے عجب کارِ نمایاں ہے: سودا)، دل امنڈنا (دل بھر آنا)، دل آنا ؎ دل گیا ہاتھوں سے لوگوں نے کہا دل آیا)، دل بجھنا (پژمردہ ہونا:

شام سے کچھ بجھا سا رہتا ہے

دل ہوا ہے چراغ مفلس کا (میر)

ان محاوروں کی ترکیب میں ایک اسم اور ایک مصدر تھا۔ اب دل سے بننے والے ان محاوروں کی مثالیں دیکھیے جن میں جملے یا نیم جملے کی شان ہیں۔ کہاوتیں بھی اسی ذیل میں آتی ہیں۔ نیز وہ ترکیبیں بھی جن میں لفظ تو دو ہیں، لیکن ترکیب اسمیہ یا صفاتیہ ہے، فعلیہ نہیں:

دل میں گرہ پڑنا (فرق آنا)، دل ہاتھ میں لینا (خوش رکھنا)، دل ہٹ جانا (متنفر ہونا)، دل ہلنا (لرز جانا)، دل میں آنا (خیال گزرنا)، دل میں گھر کرنا (دل میں بسنا)، دل میں گڑ جانا (بھا جانا) دل ہی دل میں کہنا (چپکے چپکے کہنا)، دل پر میل نہ لانا (خیال نہ کرنا)، دل پر نقش ہونا (کسی بات کا دل میں جم جانا)، دل پر ہاتھ رکھے پھرنا (بےچین پھرنا)، دل پک جانا (صدموں یا سخت کلامیوں سے دل اکتا جانا)، دل تھام کر بیٹھ جانا (کچھ نہ کر سکنا)، دل پھیکا ہو جانا (توجہ نہ رہنا)، ؎ پری رُو! تیرا آرایش سے کیوں دل ہو گیا پھیکا، دل ٹھکانے لگنا (تسکین ہونا)، دل جلا (فریفتہ)، دل جمعی (اطمینان)، دل جوئی (تسلّی)، دل چلا (منچلا) دل چور (لااُبالی)، دل خوش کرنا (رِجھانا)، دل دار (من بھاون)، دل دریا (سخی)، دل دھک سے رہ جانا (اچانک صدمہ پہنچنا)، دل دہی (تشفّی)، دل ربا (معشوق)، دل زدہ (غمگین)، دل کش (خوش نما)، دل سوز (دردمند)، دل سے اترنا (ناپسند ہونا)، دل سے

ہوا اٹھنا (آہ نکلنا)، دل سے کچھ کرنا (از خود کرنا)، دل شاد (خوش)، دل شکستہ (رنجیدہ)، دل فریب (چیت چور)، دل کا بادشاہ (من موجی) دل کا بخار نکلنا

چشم سے خوں ہزار نکلیگا کوئی دل کا بخار نکلیگا (میر)

دل کا غبار نکلنا (صفائی ہونا)، دل کا کنول کھلنا (شگفتہ ہونا) دل کا مالک اللہ ہے (خدا ہی دل پھیر سکتا ہے)، دل کباب ہونا (دل جلنا)، دل کڑا کرنا (دل سخت کرنا)، دل کھٹا ہونا (بیزار ہونا)، دل میں چٹکیاں لینا (طعنے دینا)، دل میں دل ڈالنا (اپنا بنانا)، دل میں راہ کرنا (رسائی پیدا کرنا)، دل میں رکھنا (پوشیدہ رکھنا)، دل میں کھبنا (دل میں بیٹھنا)، دل میں کانٹا سا کھٹکنا (ناگوار طبع ہونا)، دل کو قرار ہونا (دل کو ہو قرار، تو سوجھیں سب تہوار)، دل کی پھانس (کلفتِ خاطر)، دل کے پھپھولے پھوڑنا (حسرت نکالنا)، دل اُچاٹ ہونا (جی اکتانا) دل آرام (من موہن)، دل آزار (ظالم)، دل آزردہ (ناراض)، دل بُرا ہونا (ناراض ہونا)، دل بھر آنا (رونے لگنا)، دل بیٹھ جانا (ہمت ٹوٹ جانا)، دل باغ باغ ہونا (نہایت شاد ہونا)، دل پر میل آنا (دل میں کدورت آنا)، دل پر سانپ لوٹنا (افسوس آنا)۔

دل سے بننے والے محاوروں اور کہاوتوں کی ان چند مثالوں سے جہاں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اردو بولنے والا معاشرہ کتنا "دل زدہ" ہے، وہاں اس بات کا بھی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اردو میں تصریف و ترکیب کا کتنا زبردست مادّہ ہے، اور لسانی لوچ اور معنوی گہرائی اور گیرائی کے اعتبار سے محاورے اردو کی کیسی بیش بہا دولت ہیں۔

علما نے محاورے کی تعریف یہ کی ہے کہ محاورہ کم سے کم دو کلموں سے مرکب ہوتا ہے۔ برج موہن دتاتریہ کیفی دہلوی نے اس بات پر صحیح زور دیا ہے کہ اکثر محاوروں کی بنیاد استعارے پر نہیں، بلکہ تمثیل پر ہوتی ہے مثلاً تین پانچ کرنا، اپنے ڈھائی چاول بگھارنا، پتے چڑھنا، اس کی باتیں مجھے ایک آنکھ نہیں بھاتیں، دل آنا وغیرہ۔ البتہ کیفی

کے اس دعوے کی تصدیق ممکن نہیں کہ "اردو میں محاوروں کا ذخیرہ شاید تمام زبانوں سے زیادہ ہے" (کیفیہ دہلی ،۱۹۴۲ء، ص ۱۷۹) تاہم اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ محاورے کے اعتبار سے اردو نہایت دولتمند زبان ہے۔

محاورے کو زیادہ ترقی ان متاخرین شعرائے لکھنؤ اور رامپور نے دی، جن کی زیادہ تر توجہ زبان کی نوک پلک سنوارنے اور لفظی استعمال کے امکانات کو بروئے کار لانے پر تھی۔ ان شاعروں میں دہلی کے شاہ نصیر اور ذوق اور ظفر کو بھی شامل سمجھنا چاہیے۔ داغ ان سب سے بڑھ کر تھے۔ انھوں نے روزمرے اور محاورے کے استعمال کو آسمان تک پہنچا دیا۔ اس میں شک نہیں کہ اردو زبان میں محاورے کی کثرت اور تموّل کی ایک وجہ یہ ہے کہ غزل کے شاعروں نے بطور خاص محاورے کے استعمال کو استحکام بخشا اور اسے توسیع دی۔ اگرچہ بنیادی وجہ اس کی بھی وہی ہے، جو اردو زبان کی مجموعی تراش خراش کی ضامن ہے، یعنی عہد وسطیٰ میں اس زبان کے بولنے والوں خصوصاً طبقۂ اناث کا اردو کے حسن کے بارے میں حسّاس رہنا اور اس کو زیادہ سے زیادہ حسین اور دلکش بنانے کی کوشش کرنا۔

کیفی نے ماخذ کے اعتبار سے محاوروں کی کئی قسمیں بیان کی ہیں (کیفیہ: ۱۸۰) یہ اردو میں اپنی قسم کی پہلی کوشش ہے۔ اس تقسیم سے محاوروں کے سماجی کردار پر اچھی روشنی پڑتی ہے۔ نیز یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ لفظ کے سماجی ماخذ کیا ہیں۔ اور سماجی ضرورتوں کے تحت لفظ کس طرح مل کر مخصوص معنی میں استعمال ہونے لگتے ہیں اور پھر رفتہ رفتہ محاورے کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں۔ یہ چند قسمیں سماجی معنویت کے اعتبار سے دلچسپی سے خالی نہیں۔

(۱) حیوانی محاورے: اونٹ کی کوئی کل سیدھی نہیں (عجیب بونگا آدمی)، اُلّو بولنا، سونے کی چڑیا، ہاتھی کے پانو میں سب کا پانو، بھیڑ چال، مرغ کی ایک ٹانگ، ہاتھوں کے توتے اُڑانا، دُم دبا کر بھاگنا، اُلّو کی دم فاختہ، بھیگی بلّی بننا، اپنی گلی میں کتّا بھی شیر ہوتا ہے، کان کھڑے ہونا، چھچھوندر کے سر میں چنبیلی کا تیل، مینڈکی کو زکام ہونا، آدھا تیتر آدھا بٹیر، ایسا گئے جیسے گدھے کے

سر سے سینگ، ہماری بلی ہمیں سے میاؤں۔

(۲) اعضائی محاورے: پیٹ کا ہلکا، مارے ہنسی کے پیٹ میں بل پڑنا، پانچوں انگلیاں برابر نہیں ہوتیں، دانت کھٹے کرنا، آنکھ دکھانا، پانچوں انگلیاں گھی میں سر کڑھائی میں، اس سے مُنہ دھو رکھو، سر پھر جانا، دماغ آسمان پر ہونا، گوشت سے ناخن جدا نہیں ہو سکتا، مُنہ میں دانت نہ پیٹ میں آنت۔

(۳) نباتاتی محاورے بھی ہماری روز مرہ کی زندگی کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ مثلاً آم کے آم گٹھلیوں کے دام، بانس پر چڑھانا، خربوزے سے خربوزہ رنگ پکڑتا ہے، ہتھیلی پر سرسوں جمانا، مولی گاجر ہونا، آم کھانے ہیں یا پیڑ گننے ہیں، نیبو نچوڑ، اُلٹے بانس بریلی، ایک تو کریلا دوسرے نیم چڑھا، لوہے کے چنے چبانا۔

(۴) خور و نوش کے محاورے: کھچڑی ڈاڑھی، حلوائے بیدود جوتی بھی کہے مجھے گھی سے کھاؤ، آٹے دال کا بھاؤ، چُپڑی اور دو دو، تھالی کا بینگن، دانت کاٹی روٹی، بور کے لڈو، دودھ کا دودھ پانی کا پانی، ٹیڑھی کھیر۔

(۵) اسی طرح پوشاکی محاورے بھی کم دلچسپ نہیں۔ چولی دامن کا ساتھ ہونا، اپنی پگڑی سنبھالیے گا میرا جوتیوں میں دال بٹنا، احمد کی پگڑی محمود کے سر، جوتے کھانا، جوتی بیزار ہونا۔

(۶) موسمی محاورے: ہَوا کا رُخ دیکھنا، چھا جوں مینھ برسنا، سر منڈاتے ہی اولے پڑے، ہوا ہو جانا، ہوا باندھنا، وہ تو بجلی ہے، آگ برسنا، برس پڑنا، امیدوں پر اوس پڑنا،

(۷) فلکیاتی محاورے: چاند کا ٹکڑا، آنکھوں کا تارا، قبطین کا فرق، مین میکھ نکالنا، زمین آسمان کے قلابے ملانا، آسمان پر دماغ ہونا، ستارہ چمکنا، بیلیچر آنا، بری گرہ آنا،

(۸) عددی محاورے: تین پانچ کرنا، نہ تین میں نہ تیرہ میں، پو بارہ، انیس بیس کا فرق، ایک آنکھ نہ بھانا، چار دن کی چاندنی پھر اندھیری رات، چاق چوبند چھکے چھوٹنا، آٹھ آٹھ آنسو رونا۔

(۹) نفسیاتی محاورے: کلیجا منہ کو آنا، سناٹا ہو جانا، سکتے میں آجانا، آستین چڑھانا، لہو کے گھونٹ

پی کر رہ جانا، چہرہ فق ہو جانا، پاؤں تلے سے زمین نکلنا، کسی چیز کو دیکھ کر رال ٹپکنا، انگاروں پر لوٹنا، آنکھوں میں خون اتر آنا، باغ باغ ہونا۔

(۱۰) آبی محاورے: آب آب ہونا، سات سمندر پار، کشتی کنارے لگنا، لنگر ڈالنا، دریا میں رہنا اور مگر سے بیر، درد کی لہر اٹھنا، چلّو بھر پانی میں ڈوب مرنا، پاپ کی ناؤ بھر کر ڈوبا کرتی ہے، موج اڑانا، الٹی گنگا بہانا۔

(۱۱) رزم اور شجاعت کے محاورے: اردو زمینی زبان ہے۔ اس میں سمندر، دریا اور پانی سے بننے والے محاورے نسبتاً کم ہیں جب کہ رزم اور شجاعت کے محاوروں سے اردو معمور ہے اس زمانے کے سماجی اور سیاسی احوال میں جنگ کا جو عمل دخل تھا۔ یہ اس کا راست اثر ہے جس زبان کا آغاز ہی لشکری طور پر ہوا ہو اس کے لفظوں کی ساخت اور محاوروں کی وضع پر شجاعت اور رزم کا اندازہ آسانی سے کیا جا سکتا ہے: رن پڑنا، گھمسان کا رن، کھیت رہنا، کام آنا (لڑائی میں مارا جانا)، مورچا باندھنا، ہلّہ بولنا، تلوار کے گھاٹ اتارنا، بال باندھنا، تیر لگانا، چلّہ چڑھانا، تلوار سونتنا، نیزہ تاننا، بندوق چھتیانا، تلواروں کی چھاؤں میں دن کاٹنا، جان پر کھیلنا، چاروں شانے چت گرنا، اڑان گھائی بتانا، دوسرے کے کندھے پر رکھ کر بندوق چلانا۔

(۱۲) حرفت کے محاورے: سو سنار کی ایک لہار کی، کولھو کا بیل بننا، چمار چوڑس، دھوبی کا کتّا گھر کا نہ گھاٹ کا، بات کا کھٹائی میں پڑنا، درزی کی سوئی کبھی گاڑھے میں کبھی کمخواب میں، وغیرہ۔

کہاوت اور محاورے میں بڑا فرق یہ بتایا جاتا ہے کہ محاورہ کلام کا جُز بن کر اس میں جذب ہو جاتا ہے، کہاوت میں یہ قابلیت نہیں ہے۔ یہ اگر حذف بھی کر دی جائے، تو معنی میں کوئی نقص پیدا نہیں ہوگا۔ نجم الامثال (نجم الدین دہلوی ۱۸۷۶ء) اور مخزن الامثال (چرنجی لال دہلوی ۱۸۹۰ء) کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے ملے جلے تمدّن اور معاشرت کو سمجھنے کے لیے محاوروں کے علاوہ کہاوتوں اور امثال سے بھی بیش بہا مدد لی جا سکتی ہے۔

اس ضمن میں یہ بات اہم ہے کہ اردو کے کئی محاورے اور امثال ایسی ہیں، جن کے مُوجد لال قلعے کے

رہنے والے تھے۔ دلی والے اہلِ قلعہ کا تتبع کرتے تھے۔ ایسے محاورے شروع شروع میں مدتوں خاندانِ شاہی یا جہاں پناہ سے متعلق رہے مثلاً بھنڈا (حقہ)، چرن بردار (کفش بردار)، خاصہ (بادشاہوں یا امیروں کا کھانا) وغیرہ۔ سید احمد دہلوی نے لکھا ہے کہ اس کا رواج دلی کے نوجوانوں میں بھی ہو گیا تھا (مرقع زبان و بیانِ دہلی، دلی، ۱۹۱۵ء، ص ۲۹)۔ آبِ حیات بادشاہ کے پینے کے اس خاص پانی کو کہتے تھے، جو گنگا سے آتا تھا یعنی گنگا جل۔ گلابی شراب کی چھوٹی بوتل کو کہتے تھے، میر کا مشہور شعر ہے:

ہم رہے عمر بھر شرابی سے دل پر خون کی اک گلابی سے

صاحب عالم شہزادے کو کہتے تھے۔ نائی کو خاص تراش اور باریک جالیدار کمرے یا الماری کو نعمت خانہ جس کے اندر مکھیاں نہ جا سکیں۔ قول کا چھلّا تو آج تک چلا آتا ہے۔ باندی کو ناموس کہتے تھے، سونا اور آرام فرمانا کے لیے شگفتہ کرنا، تیکھی یعنی غضبناک کا استعمال بھی مغلوں سے چلا ہے۔ خدا محفوظ رکھے کے لیے چھائیں پھوئیں کہتے تھے۔ کھانوں سے متعلق جو محاورے عہدِ مغلیہ کے ہندو مسلمانوں میں رائج ہوئے، ان میں سے کچھ تو زبان کی ارتقائی تبدیلیوں کی نذر ہو گئے، متعدد آج تک رائج ہیں۔ مثلاً نورمحلی پلاؤ، روغنی روٹی، رومالی روٹی، حبشی حلوا، نانِ پنبہ، نانِ تنکی، نانِ گلزار۔ اسی طرح موتی پلاؤ، نرگسی پلاؤ، حسینی کباب، نکتی کباب، نرگسی کباب۔ گل کھانا بطور نشانی چھلّے وغیرہ کا داغ اختیار کرنا، منحوس کو سبز قدم کہتے تھے۔ اسی طرح زمین پکڑنا، ہوا باندھنا، پھبتی کہنا، بھنّانا، جگر پکڑ کر بیٹھ جانا، چھٹی کا دودھ یاد آنا، چھرّا چلنا:

گالیوں کا ہم پہ چلتا روز چھرّا صاف ہے کیا زبان ہے آپ کی، کیا روز مرّا صاف ہے

ناک پکڑے دم نکلنا بمعنی نہایت ناتواں و کمزور ہونا، چراغ جلے آنا، ظفر کا شعر ہے:

نہ کیوں کہ شوق کی گرمی سے دل کا داغ جلے
وہ کہہ گئے ہیں کہ آئینگے ہم چراغ جلے

اس طرح کے سینکڑوں محاورے لال قلعے والوں نے اور ان کے تتبع میں ہندو مسلمانوں نے اردو میں اضافہ کر کے اس زبان کو انتہائی دلچسپ اور متموّل بنا دیا۔

بعض خاص محاورات بیگماتِ قلعہ سے تعلق رکھتے تھے یا پھر شرفاے دہلی کی خواتین سے متعلق تھے۔ مثلاً محل لڑنی (معزز خادمہ)، پتنگ چھری (لگائی بجھائی کرنے والی عورت)۔

کیوں نہ پھروں میں اہلی گہلی اوپر والا مکلا آج

یہاں اوپر والا سے مراد چاند ہے۔ دوڑ بگے مچانا، دوڑتے پھرنا، اس کی بات میں ذرا بھد لگ نہیں یعنی استواری نہیں۔ بچوں کو ہتیا کھلانے والی ملازمہ کو ہبّو کہتے تھے، اور دایہ کو پھوپھو۔ اوڑو اوڑو ہونا یعنی بدنام ہونا۔ شیطان اچھلنا، غصہ تھوک دو، شیطان کے کان بہرے حف نظر، تمہارے دیدوں میں رائی نون، پنڈا اچیکا (بخار محسوس ہونا)، دل میلا کرنا، مودی خانہ (گودام)، تلوے سہلانا (خوشامد کرنا)، لیکا پڑنا (لت لگنا)، سا کلوتی (ماتا، محبت)۔ عورت پیٹ سے ہوتی تو کہتے، دوجی سے ہے۔

ایسے کچھ اور محاورے دیکھیے جو کسی ایک مذہب سے مخصوص نہیں۔ کلیجا پکڑے پھرنا، کشتم کشتا (گتھم گتھا)، منہ فق ہونا (چہرے پر ہوائیاں اڑنا)، ماتھا ٹھنکنا (آنے والی آفت کا اندیشہ ہونا)، ہونٹ چاٹنا (مزا لینا)، ماجی بمعنی دھوبن۔ ملکان کرنا (تھکا دینا)، لہو پانی ایک کرنا۔ آنکھوں میں نیند گھلنا۔ آپے لونڈے، جاپے لونڈے یعنی فضول کام لینا۔ چھاتی پر ہاتھ رکھنا۔ آسمان میں تھگلی لگانا۔ خون سفید ہونا۔ اندھیرے گھر کا اجالا۔

یہی حال کہاوتوں اور امثال کا ہے، جو مذہب اور ذات برادری کی حدود کو توڑ کر پورے سماج میں پھیل جاتی ہیں۔ کہاوتیں دراصل سماجی سچائیاں ہوتی ہیں، جن کی بنیاد اکثر و بیشتر کسی حادثے یا واقعے یا قصے پر ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ ایسی تلمیحیں ہیں جنھیں انسانی تجربے یا عقل کا نچوڑ بھی کہا جا سکتا ہے۔ پہلے یہ واقعاتی طور پر ایک انسان کی زبان میں ظاہر ہوئی ہوں گی۔ پھر اس سے ملتا جلتا واقعہ کئی افراد کو پیش آیا، اور نتیجے کے طور پر کوئی مثل یا کہاوت بن سنور اور ترش تراش کر زبان میں داخل ہو گئی۔ کہاوتوں کے پیچھے جو حادثہ یا واقعہ ہوتا ہے، کئی بار وہ کہانی کی شکل میں بھی مشہور ہو جاتا ہے، جس سے وہ کہاوت دور دور تک پہنچ جاتی ہے۔ کئی بار یوں بھی ہوتا ہے کہ اصل واقعہ تو لوگ بھول جاتے ہیں، لیکن اس سے کوئی

ملتا جلتا یا فرضی واقعہ گڑھ کر اس کہاوت سے منسوب کر دیا جاتا ہے کئی کہاوتیں اور امثال ایسی بھی ہیں، جن کی اصل تاریخ کے دھندلکے میں کھو گئی، اور کچھ معلوم نہیں کہ یہ کیسے رائج ہوئیں۔ کہاوتوں کا بہت بڑا ذخیرہ ایسا بھی ہے، جو واقعاتی نہیں، بلکہ تجرباتی اور عقلی بنیاد پر وجود میں آیا یعنی ان میں کسی مخصوص تجربے کی تکرار سے ذہنِ انسانی ایک خاص نتیجے تک پہنچا۔ اس کے بعد وہ ایک کلیہ سا بن گیا، جس تک کئی افراد یا سماج کے کئی حصے کم و بیش ایک ہی وقت میں پہنچے تھے۔ اس طرح وہ کہاوت زبان کا مستقل حصہ بن کر سب بولنے والوں کی دسترس میں آ گئی۔

کہاوتوں کے بارے میں جو طرح طرح کی کہانیاں مشہور ہو جاتی ہیں، ان کا اندازہ ان چند مثالوں سے ہوگا:

(۱) آپ موئے تو جگ مُوا۔ میر کا شعر ہے:

میرا عمداً بھی کوئی مرتا ہے   جان ہے، تو جہان ہے پیارے

کہتے ہیں، ایک شخص دریا میں ڈوبتا تھا۔ زور زور سے چیخنے لگا: "مجھے نکالو، نہیں تو جگ ڈوبا" لوگوں نے اسے بچانے کے بعد پوچھا: "کہو بھئی، جگ کیوں کر ڈوبا؟" اس نے جواب میں کہا "جان سے جہان ہے"۔ یہ سماجی سچائی دنیا کی کئی زبانوں میں بیان کی گئی ہے۔ فارسی میں کہتے ہیں: "من زندہ، جہان زندہ"۔ پنجابی میں ہے: "آپ موئے جگ پرلو"۔ یہی انگریزی میں ہے:

Deaths day is doomsday.

(۲) مفت کی ماری قاضی کو بھی حلال۔ کسی قاضی کے گھر پڑوسی کی مرغی چلی آئی۔ بیوی نے ذبح کر کے پکائی۔ قاضی جی کو پتا چلا تو بہت گرمائے۔ بیوی نے کہا: کہو، تو پھینک دوں۔ مگر میرا گھی مسالہ بھی تو ضائع جائیگا۔ قاضی جی کو یہ منظور نہیں تھا۔ فرمایا: چلو، شوربے سے روٹی کھا لینگے، بوٹی نہیں کھائینگے۔ جب لونڈی پیالے میں شوربا ڈالنے لگی، تو ساتھ بوٹیاں بھی آ گئیں۔ انھیں وہ روکنے لگی، قاضی جی نے کہا: کم بخت! آپ سے آتی ہیں، تو آنے دے۔ بیوی سن رہی تھی، بولی: مرغی بھی تو آپ سے آئی تھی۔ قاضی جی نے کہا: "تو ٹھیک ہے"۔

اس کشش میں مذہب کو مطلق دخل نہیں۔ اصل چیز وہ طنز ہے جو مذہب کے نام لیواؤں اور ظاہرداروں پر کی گئی ہے۔ ایسے لوگوں کے اصول اور نصیحتیں سب دوسروں کے لیے ہوتی ہیں۔ لیکن جب معاملہ اپنا ہو تو نظر سیدھی فائدے اور غرض پر رہتی ہے، اصول اور اخلاق سب دھرے کے دھرے رہ جاتے ہیں۔ اسی سماجی سچائی کے پیشِ نظر یہ کہاوت بلاامتیازِ مذہب و ملت سب میں رائج ہے۔

(۳) مرغ کی ایک ٹانگ: ایک خانساماں نے مرغ پکا کر جب مالک کے آگے رکھا، تو مالک نے پوچھا "اس کی دوسری ٹانگ کہاں ہے؟" خانساماں نے کہا "حضور! اس مرغ کی نسل ہی ایسی تھی جس کے ایک ٹانگ ہوتی ہے۔" مالک چپکا ہو رہا۔ جب کھا پی کر ٹہلنے لگا تو دیکھا کہ ایک مرغ ٹانگ سکیڑے کھڑا ہے۔ خانساماں نے فوراً کہا "حضور! دیکھیے یہ مرغ بھی اسی نسل کا ہے۔ مالک نے ہش کی، مرغ نے دوسری ٹانگ نیچے رکھ دی۔ خانساماں نے کہا: "کیا خوب! حضور اس وقت بھی ایسا ہی کرتے، تو وہ بھی دوسری ٹانگ نکال دیتا۔"

(۴) آدھی کے واسطے پیسے کا تیل جلانا۔ ایک افیونی کی رات کو راستے میں ایک ریوڑی گر گئی۔ اس نے تلاش میں پیسے کا تیل جلا ڈالا۔ لوگوں نے پوچھا: میاں چراغ لے کر کیا ڈھونڈھ رہے ہو؟ کہا "ریوڑی گر گئی ہے۔" پوچھنے والوں نے کہا۔ آدھی کی ریوڑی کے لیے پیسے کا تیل جلانا کیا ضروری تھا؟ ایک پیسے کی ریوڑیاں ہی لے کر کھائی ہوتیں۔" افیونی بولا "پیسے کا تو غم نہیں۔ ڈر یہ ہے کہ کسی بیدرد کے ہاتھ لگ گئی، تو وہ کھٹ سے چپا ڈالیگا!"

(۵) نادان کی دوستی، جی کا زیاں: کہتے ہیں ایک بڑھئی لکڑی چھیل رہا تھا۔ اس کی چکنی ٹانٹ پر بار بار مکھیاں آکر بیٹھ جاتیں اور اسے ستاتیں۔ پاس بیٹھے دوست سے کہنے لگے "یار ان مکھیوں کا کچھ علاج کرو۔" دو ایک بار تو اس نے اڑانے کی کوشش کی۔ جب بہت تنگ آیا، تو کلہاڑی اٹھائی اور کھٹ سے بڑھئی کے سر پر دے ماری۔ مکھیاں تو اُڑ گئیں لیکن بڑھئی بھی وہیں ڈھیر ہو گیا؛ دوستی نادان کی ہے، جی کا زیاں ہو جائیگا!

(۶) میرا بیل منطق نہیں پڑھا۔ کہتے ہیں، کسی منطقی نے ایک تیلی سے پوچھا کہ بیل کے گلے میں گھنٹی کیوں باندھ رکھی ہے۔ اس نے کہا، گھنٹی بجتی رہتی ہے تو میں دور ہونے پر بھی سمجھ لیتا ہوں کہ وہ چل رہا ہے۔ منطقی نے کہا اگر وہ کھڑے کھڑے ہی گردن ہلاتا رہے، تو۔ تیلی نے جواب دیا، میاں! میرا بیل منطق نہیں پڑھا ہے۔

(۷) ننانوے کے پھیر میں پڑنا۔ ایک غریب آدمی اور اس کی بیوی کی چار آنے روز کی آمدنی تھی۔ وہ اس غربت میں بھی بڑے خوش رہتے۔ اس کی بھاوج کو ان کی بیفکری کی زندگی پر رشک آتا تھا۔ آخر ایک دن اس نے ننانوے روپے تھیلی میں باندھ کے ان کے گھر میں پھینک دیے۔ وہ بیچارے بہت خوش ہوئے۔ بیٹھے بٹھائے لچھمی آئی۔ ہوتے ہوتے میاں بیوی دونوں کی خواہش ہوئی کہ کسی طرح اپنی آمدنی سے ایک ایک پیسہ بچا کر روپیہ جوڑیں اور ننانوے میں ملا کر سو پورے کر لیں۔ ہوتے ہوتے یہ فکر ان کے ایسی دامنگیر ہوئی کہ وہ طرح طرح کی پریشانیوں میں گھر گئے۔ تب سے یہ کہاوت چلی ہے، ننانوے کے پھیر میں پڑنا۔

غرض ایسی سینکڑوں مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔

محاورے ہوں یا کہاوتیں، ان کی سماجی توجیہہ کرتے ہوئے بعض کے بارے میں آسانی سے پتا چلایا جا سکتا ہے کہ ان کی مذہبی اصل کیا ہے۔ مثال کے طور پر نہ نومن تیل ہوگا نہ رادھا ناچیگی؛ کہاں راجا بھوج، کہاں گنگوا تیلی، رام کہانی سنانا، کوا چلا ہنس کی چال، اپنی بھی بھول گیا، الٹی گنگا بہانا، گھر کا بھیدی لنکا ڈھائے وغیرہ میں خط کشیدہ الفاظ سے صاف جھلکتا ہے کہ یہ محاورے اور کہاوتیں کس مذہب کے اثر میں پیدا ہوئیں۔ اسی طرح گئے تھے نماز بخشوانے، روزے گلے پڑے، مفت کی شراب قاضی کو بھی حلال، نو سو چوہے کھا کے بلی حج کو چلی، خدا کی لاٹھی میں آواز نہیں، مرے کو مارے شاہ مدار وغیرہ سے بھی ظاہر ہے کہ ان کی شروعات کس مذہب میں ہوئی ہوگی۔ لیکن آج ان کہاوتوں کا تعلق کسی خاص مذہب یا عقیدے سے نہیں رہا۔ ایسی بیسیوں مثالیں دی جا سکتی ہیں، جہاں رائج ہونے کے محاورے یا کہاوت کا مذہبی

عقیدے سے کوئی سروکار نہیں رہا۔

جہاں تک استعمال اور رواج کا تعلّق ہے امثال اور محاورے زبان کے ذخیرۂ عام سے تعلّق رکھتے ہیں۔ اور زبان کا خزانہ سب استعمال کرنے والوں پر کھلا ہوا ہے۔ لفظوں میں پھر بھی ایسے مل جائینگے، جن کا تعلّق کسی خاص مذہب یا فرقے یا طبقے سے ہو لیکن محاورے اور کہاوتیں چونکہ وسیع چلن سے وجود میں آتی ہیں، اس لیے ان کا تعلّق زبان کے اس مرکزی اور اساسی حصّے سے ہو جاتا ہے جو سب کی دسترس میں ہے، اور جسے ذخیرۂ عام کہنا چاہیے۔ کثرتِ استعمال سے محاوروں اور کہاوتوں کی مذہبی اور سماجی حیثیت زائل ہو جاتی ہے، اور صرف لسانی حیثیت باقی رہ جاتی ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے سکّہ جب ٹکسال سے باہر آجاتا ہے، تو وہ اپنے استعمال کرنے والے کے تصرّف میں ہوتا ہے۔ محاورے اور کہاوتیں بھی ہماری مشترکہ دولت ہیں۔ یہ ہم سب کے استعمال میں ہیں، اور ان پر ہم سب کا حق ہے۔